

**T.C.
NECMETTİN ERBAKAN ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
FELSEFE VE DİN BİLİMLERİ ANABİLİM DALI
İSLAM FELSEFESİ BİLİM DALI**



**ALİ SÂMÎ EN-NEŞŞÂR (1917-1980) VE DÜŞÜNCE
DÜNYASI**

MAHVOUD HAMADY

YÜKSEK LİSANS TEZİ

**DANIŞMAN:
DR. ÖĞR. ÜYESİ MEHMET HARMANCI**

KONYA-2022

 <p>KONYA</p>	<p>T.C. NECMETTİN ERBAKAN ÜNİVERSİTESİ Sosyal Bilimler Enstitüsü Müdürlüğü</p>	 <p>NECMETTİN ERBAKAN ÜNİVERSİTESİ KONYA SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ</p>
--	--	---

Bilimsel Etik Sayfası

Bu tezin hazırlanmasında bilimsel etiğe ve akademik kurallara özenle riayet edildiğini, tez içindeki bütün bilgilerin etik davranış ve akademik kurallar çerçevesinde elde edilerek sunulduğunu, ayrıca tez yazım kurallarına uygun olarak hazırlanan bu çalışmada başkalarının eserlerinden yararlanılması durumunda bilimsel kurallara uygun olarak atıf yapıldığını bildiririm.

Mahvoud HAMADY
01/ 08/ 2022



 KONYA	T.C. NECMETTİN ERBAKAN ÜNİVERSİTESİ Sosyal Bilimler Enstitüsü Müdürlüğü	 NECMETTİN ERBAKAN ÜNİVERSİTESİ KONYA SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
---	--	--

ÖZET

Öğrencinin	Adı Soyadı	Mahvoud HAMADY		
	Numarası	18810201083		
	Ana Bilim / Bilim Dalı	Felsefe ve Din Bilimleri/ İslam Felsefesi		
	Programı	Tezli Yüksek Lisans	X	
		Doktora		
Tezin Adı	ALİ SÂMÎ EN-NEŞŞÂR (1917-1980) VE DÜŞÜNCE DÜNYASI			

19. ve 20. yüzyıllarda Mısır'daki İslam felsefesi ve İslam düşüncesi ile ilgili yapılan çalışmalar, genel olarak zengin çalışmalar olup, çok önem taşımaktadır. Çalışmamızda, Mısırlı çağdaş bir düşünür olan Ali Sâmî en-Neşşâr'ın İslam felsefesine dair ana görüşü tahlil edilmeye çalışılmıştır. Ali Sâmî en Neşşâr'ın İslam felsefesine dair ana fikrini analiz eden çalışmamız, giriş bölümünden ve iki bölümden oluşmaktadır. Giriş bölümünde 19. ve 20. yüzyıllarda Mısır'daki İslam düşüncesi tartışmaları başlığı altında iki Mısırlı düşünür olan Muhammed Abduh ve Neşşâr örneklem alınarak çağdaş Mısır'daki İslam felsefesinin durumu anlatılmıştır. Çalışmamızın birinci bölümünde Neşşâr'ın hayatı ve eserleri ile alakalı bilgiler kronolojik olarak verilirken ikinci bölümünde ise Neşşâr'ın İslam felsefesi, kelam, tasavvuf ve usül-i fıkhâ dair tasavvuru derin ve daha detaylı bir şekilde ele alınmıştır.

Anahtar Kelimeler: Ali Sâmî en-Neşşâr, İslam felsefesi, Kelam, Tasavvuf, Usül-i fıkhâ.

 KONYA	T.C. NECMETTİN ERBAKAN ÜNİVERSİTESİ Sosyal Bilimler Enstitüsü Müdürlüğü	 NECMETTİN ERBAKAN ÜNİVERSİTESİ SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
---	--	--

ABSTRACT

Author' s	Name and Surname	Mahvoud HAMADY		
	Student Number	18810201083		
	Department	Philosophy and Religious Sciences / Islamic Philosophy		
	Study Program	Master's Degree (M.A.)	X	
		Doctoral Degree (Ph.D.)		
	Supervisor	Dr. Fac. Member Mehmet HARMANCI		
Title of the Thesis/Dissertation	ALİ SAMİ EN-NASHAR (1917-1980) AND HIS WORLD OF THOUGHT			

Studies on Islamic philosophy and Islamic thought in Egypt in the 19th and 20th centuries are generally rich studies and are very important. In our study, the main view of Ali Sami en-Neşşâr on Islamic philosophy as a contemporary Egyptian thinker has been tried to be analyzed. Our study, which analyzes the main idea of Ali Sâmi en-Neşşâr on Islamic philosophy, consists of an introduction and two parts. In the introduction, under the title of discussions of Islamic thought in Egypt in the 19th and 20th centuries, the situation of Islamic philosophy in contemporary Egypt is explained by taking two Egyptian thinkers, Mohammed Abduh and Neşşâr, as an example. In the first part of our study, information about Neşşâr's life and works are given chronologically, while in the second part, Neşşâr's conception of Islamic philosophy, kalam, mysticism and method of fiqh is discussed in depth and in more detail.

Keywords: Ali Sami en-Neşşâr, Islamic philosophy, Kalam, Sufism, Usul-i fiqh.

İÇİNDEKİLER

Bilimsel Etik Sayfası.....	ii
Özet.....	iii
Abstract.....	iv
İçindekiler.....	v
Kısaltmalar Listesi.....	vii
Önsöz ve Teşekkür.....	viii
Giriş	1

BİRİNCİ BÖLÜM

ALİ SÂMÎ EN-NEŞŞÂR'IN DÜŞÜNCE DÜNYASI TEMELİNDE HAYATI VE ESERLERİ

1.1. Hayatı ve Eserleri.....	6
1.1.1. <i>Şühedâ'l-İslam fi'ahdi'n nübüvve</i>	9
1.1.2. <i>Menâhicü'l-bahs inde müfekkiri'l-İslam ve nakdü'l-müslimîn li'l mantıkı'l Aristotâlisi</i>	10
1.1.3. <i>Neş'etü'd-dîn</i>	11
1.1.4. <i>Neş'etü'l-fikri'l-felsefi fi'l-İslam</i>	11
1.1.5. <i>Neş'etü'l-fikri'l-felsefi 'inde'l-yûnân</i>	12
1.1.6. <i>El-mantku's-sûrî münzü Aristo hatta 'asrîne'l-hâzır</i>	13
1.1.7. <i>El-Usûlû'l-Eflâtûniyye-Muhâveretü Feydûn</i>	14
1.1.8. <i>Kırâ'ât fi'l-felsefe</i>	14
1.1.9. <i>Hiraklîtus: Feylesûü't-tegayyür ve eseruhû fi'l-fikri'l-felsefi</i>	15
1.1.10. <i>El-Fikrû'l-yehûdî ve te'sîruhû bi'l-felsefeti'l-İslamiyye</i>	15
1.2. Alî Sâmî En-Neşşâr'ın İslami Bilimler Etüdü Üzerindeki Yaklaşımı.....	17
1.3. Yirminci Yüzyılda Tercüme ve Öğrenci Değişimi Faaliyetinin Alî Sâmî en- Neşşâr Üzerindeki Rolü.....	21
1.4. Mustafa Abdürrazık'ın Felsefi Okulu ve Alî Sâmî En-Neşşâr Üzerindeki Etkisi.....	26

İKİNCİ BÖLÜM

NEŞŞÂR'DA İSLAM FELSEFESİ TASAVVURU

2.1. Tarihsel ve Kavramsal Açıdan İslam Felsefesi	30
2.1.1. İslam Felsefesi Adlandırma Problemi	31
2.1.2. İslam'ın İlk Dönemlerinde Düşünce Faaliyetleri	32
2.1.3. Oryantalizm Bakış Açısından İslam Felsefesinin Özgünlüğü	34
2.1.4. Tedvîn Dönemi	38
2.2. İslam'da Felsefi Düşüncenin Ortaya Çıkmasında Dış ve İç Faktörlerin Rolü	42
2.2.1. Dış Faktörler	42
2.2.1.1. Birinci Unsur Yahudilik Unsuru	42
2.2.1.2. İkinci Unsur: Hıristiyanlık Unsuru	46
2.2.1.3. Üçüncü Unsur: Yunan Felsefesi Unsuru	47
2.2.1.4. Dördüncü Faktör: İskenderiye Kütüphanesi Faktörü	47
2.2.2. İç Faktörler	49
2.2.2.1. Beytü'l Hikme Rolü	49
2.2.2.2. Kelam Okulu ve İslam Felsefesindeki Etkisi	51
2.2.2.3. Tasavvuf Okulu ve İslam Felsefesindeki Etkisi	55
2.2.2.4. Usûl-i Fıkıh Okulu ve Kelam Üzerindeki Etkisi	61
2.2.2.4.1. Usûl-i Fıkıh ve Mantık İlişkisi	64
2.2.2.4.2. Felsefe ve Usûl-i Fıkıh İlişkisi	65
SONUÇ VE ÖNERİLER	66
KAYNAKÇA	68
ÖZ GEÇMİŞ	72

KISITLAMALAR

- Age. Adı Geçen Eser
Agm. Adı Geçen Makale
Agmd. Adı geçen Madde
Ay. Aynı yer
C. Cilt
Çev. Çeviren
DİA. Diyanet İslâm Ansiklopedisi
H. Hicri
Haz. Hazırlayan
MÖ Milattan Önce
MS Milattan Sonra
Ö. Ölüm Tarihi
s. Sayfa
S. Sayı
ss. Sayfa aralığı
TDV. Türkiye Diyanet Vakfı
Thk. Tahkik
Vb. Ve benzeri
Vd. Ve Diğerleri
Vs. Ve saire
Yay. Yayınlar

ÖNSÖZ

Bu çalışmada Ali Sâmî en-Neşşâr'ın İslam felsefesine dair bazı görüşlerini incelemeye çalıştık. Tezimizin “Ali Sâmî en-Neşşâr (1917-1980) ve Düşünce Dünyası” başlığında Neşşâr'ın düşüncesini tespit edebilmek için onun fikrini ele aldık.

Araştırmamızın birinci bölümü tamamen Neşşârın hayatı, eserleri, yöntemi, hocası ve talebelerinden bahsetmek için ayrıldı. Bu bölümde detaylı ve kronolojik bir yaklaşımla Neşşâr'ın gençliğinden vefatına kadar, düşünce karakteri araştırılmıştır. Yine söz konusu düşünürün eserlerinden bahsederken aynı yöntem kullanılmış ve en değerli çalışmaları hakkında ayrıntılı bir şekilde bilgi verilmiştir. Neşşâr'ın akademik hayatı sadece telif eserler yazmaktan ibaret değildir. Bilakis O, 20. yüzyılda Mısır'da devam eden tercüme faaliyetlerine katkıda bulunmuş ve çok sayıda değerli eseri Batı dillerinden Arapçaya tercüme etmiştir. Ayrıca Neşşâr, İngiltere'ye gidip İngiliz şarkiyatçı Arthur John Arberry'nin (1905-1969) danışmanlığında İslam felsefi alanında önemli çalışmalar yapmıştır. Bu çalışmaları neticesinde Neşşâr, İslam düşüncesi ile ilgili yapılan çalışmalarda ve okumalarda yer alan yöntem sorununa vurgu yapmıştır.

Çalışmamızın ikinci bölümünde ise “Neşşâr'da İslam Felsefesi Tasavvuru” başlığı altında tarihsel ve kavramsal açıdan İslam felsefesi, İslam felsefesi adlandırma problemi, birinci ve ikinci hicri asırlarda düşünce faaliyetleri gibi konuları ele aldık. Buna ek olarak oryantalizmin bakış açısından İslam felsefesinin özgünlüğü, Tedvîn Dönemi ve İslam'da felsefi düşüncenin ortaya çıkmasında iç ve dış faktörlerin rollerinden bahsetmeye çalıştık. İslam düşüncesi ve özellikle İslam felsefesi üzerinde en çok etki yaratan dış faktörlerden olan Yahudilik, Hristiyanlık ve Yunan felsefesini inceledikten sonra İslam felsefesinin oluşumundeki en önemli iç faktörlerden olan Beytülhikme, kelam, tasavvuf ve usûlu fıkha değindik.

Tezimi yazma sürecinde her zaman maddi ve manevi yardımını esirgemeyen danışman hocam Sayın Dr. Öğr. Üyesi Mehmet Harmancı'ya şükranlarımı sunarım. Tezin metnini okuyup düzeltmesine çok kıymetli vaktini ayıran Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi öğretmeni Pınar Özben hanımefendiye teşekkürü bir borç bilirim.

Mahvoud HAMADY

Konya 01/ 08/ 2022

GİRİŞ

1. 19. VE 20. YÜZYILLAR'DA MİSİR'DAKİ İSLAM DÜŞÜNÇESİ TARTIŞMALARI

19. ve 20. yüzyıllarda Mısır'da İslam düşüncesi ile alakalı yapılan çalışmaların sayısı azımsanmayacak kadar çoktur. Söz konusu çalışmaları çeşitli akımlara göre sınıflandırmak, değerlendirmek ve incelemek mümkündür. Yapılacak her sınıflandırmanın da pek çok alt başlığı bulunabilmektedir. Buna rağmen bahsi geçen akımlar birbiriyle hiçbir bağlantısı olmayan düşünce okullarını ifade etmemektedirler. Ancak biz bu akımların önemli tartışmalarını belli başlıklar altında ele almayı tercih ettik. Tezimizin giriş kısmında özellikle 19. ve 20. yüzyıllarda Mısır'daki İslam düşüncesi tartışmaları başlığı altında Muhammed Abduh'un (1849-1905) ve Neşşâr'ın bazı temel fikirleri incelenecektir.

1.1. Muhammed Abduh'un Okulu

1898 yılında *Menâr Dergisi*'ni çıkaran Muhammed Abduh, İslam ile alakalı olmayan adet, örf ve uygulamaları eleştirmek amacıyla talebesi olan Reşid Rıza (1865-1935) ile birlikte kurduğu dergide İslam düşüncesi ile ilgili makaleler yayımlamaya başladı.¹

Abduh'un yenilikçi akımına mensup sayılabilecek isimler arasında Reşid Rıza, Kâsım Emin (1863-1908), Abdülaziz Câvîş (1876-1929), Şekip Arslan (1869-1946), Mustafa Abdürrâzık (1885-1947) ve Osman Emin (1809-1978) gibi düşünürler sayılabilir. Fakat bu akıma mensup olan şahısların arasında her ne kadar yakınlık varsa da aralarında muhtelif yaklaşımlara sahip olanlara rastlamak mümkündür. Örnek olarak, Muhammed Abduh müslümanların siyasi ve kültürel gerilemesinin sebeplerinden biri olarak tasavvufu görüp tenkit ederken, onun talebelerinden biri olan Mustafa Abdürrâzık tasavvufu İslam felsefesinin içine dâhil edecek kadar önemli ve özellikle ahlâk alanında katkıda bulunmuş bir düşünce olarak kabul etmektedir.²

¹ Harun Anay, "Çağdaş Arap Düşüncesi Üzerine", *Divan Dergisi*, S: 1, İstanbul, 2001, s. 19.

² Anay, "agm.", s. 20.

Bunun gibi konular hilâfet, Rönesans (nahda), din-bilim ilişkisi ve İslam-milliyetçilik ilişkisiyle alakalı münakaşalarda da görülmektedir. 19. yüzyılda ortaya çıkan Arap düşüncesi akımlarından en önemlisi, *dinî yenilenme* akımı olmuştur. Bunun yanı sıra Arap milliyetçiliği akımı günden güne gelişmeye başlamıştır. Söz konusu iki grup arasında alevlenen İslam-milliyetçilik tartışması uzun yıllar devam etmiştir. Bu tartışma içinde bulunan Muhammed Abduh, Mısır'da milliyetçilik ruhunun uyanışının oldukça etkili olacağını düşünürken onun ilk talebesi olan Reşid Rıza ise milliyetçilik düşüncesine karşı çıkmaktadır.³ Abduh'un diğer bir talebesi olan Emir Şekip Arslan da özellikle hayatının son döneminde bir dönüm noktasını yaşayıp milliyetçilik düşüncesini benimsemiştir.⁴

Öte yandan 20. yüzyılda Mısır'daki diğer fikir akımlarına bakacak olursak karşımıza çağdaş Arap rasyonalizm akımı çıkmaktadır. Bu bakış açısını temsil eden en önemli isimler Ahmed Emin (1886-1954), Fuad Zekeriyya (1927-2010), Zeki Necib Mahmud (1905-1993) ve Hasan Hanefi (1935-2021) gibi düşünürlerdir.⁵

1.2. Neşşâr'ın Okulu

Ali Sâmî en-Neşşâr, 1917 ve 1980 yılları arasında yaşayan Mısırlı bir düşünürdür. Yaşamı boyunca İslam felsefesi, kelam ve tasavvuf üzerinde çalışmalar yapmıştır. Üç cilt halinde yayımlanan *Neş'etü'l-fikri'l-felsefî fi'l-İslam* (İslam'da Felsefi Düşüncenin Doğuşu) isimli eseri, meşhur eserlerinden bir tanesidir. *Menâhicü'l-bahş inde müfekkiri'l-İslam ve nakdü'l-müslimîn li'l-manţığı'l-Aristoţâlîsî* (İslam Düşünürlerinin Araştırma Yöntemleri ve Müslümanların Aristotelesçi Mantığı Eleştirileri) ve *Asr-ı Saadette İslam Şehitleri* adlı eserleri de yine onun başlıca eserlerindedir. Kendisinin onlarca yıl süren mühim ve verimli akademik çalışmalarının ürünü olarak birçok önemli kitabı vardır.⁶

³ Osman, Emin, *Mısır'da Rönesans: Muhammed Abduh ve Okulu*, (Çev. İhsan Durdu), Mana Yay., İstanbul, 1991, s. 308.

⁴ Emin, *age.*, s. 308.

⁵ Anay, "agm.", s. 20.

⁶ Anay, "agm.", s. 30.

“Alî Sâmi en-Neşşâr ve Düşünce Dünyası” başlıklı çalışmamızda Neşşâr’ın eserlerini, özellikle *İslam’da Felsefi Düşüncenin Doğuşu* eserini ve diğer çalışmalarını araştırma kaynağı olarak belirlemiştik. Bunun yanı sıra yazarın fikir dünyası hakkında genel bir bakış açısı oluşturabilmek niyetiyle çalışmanın kapsamlı olması için İslam felsefesi veya İslam düşüncesinde yer alan bazı kıymetli eserlerden de faydalanılacak ve böylece konuyu bütüncül bir şekilde ele almak için gayret edilecektir.

İslam felsefesi, ortaya çıktığı ve daha sonra geliştiği dönemlerden bu yana İslam felsefesinin oluşumundan önce var olan Batı ve Doğu felsefelerinden farklı ve özgün olarak kendi mahiyetini tanımlamaya çalışmaktadır.

Batılı Oryantalistler, İslam düşüncesinin tarihini ve problemlerini, ister İslam felsefesiyle, isterse de kelam veya tasavvuf ilimleriyle ilgili olsun, incelemeye önem verdiler. Ancak oryantalistler, Batı medeniyetinin merkezileşmesinden dolayı yapmış oldukları çalışmalarda İslam düşüncesine abartılı bir karakter vererek sıklıkla ideolojik hedefler güttüler. Oryantalizmin geleneksel bakış açısına göre İslam medeniyeti zaman zaman Batı ve Doğu uygarlıklarının etkisinde kalmıştır. Bu sebeple, oryantalistlerin çoğu İslam düşüncesinin ve İslam düşünürlerinin yaratıcılık ve özgünlük gibi özelliklerini reddetme eğiliminde olmuşlardır. Buna karşın bazı oryantalistlerin kanaatine göre Müslüman düşünürlerin çalışmalarında yaratıcılık varsa da bu sadece kelam yoluyla ifade edilen sözlü fikirlerin ötesine geçmemektedir. Fransız oryantalist Ernest Renan’ın (1823-1892) kabul ettiği gibi: İslam felsefesi, felsefe olarak adlandırılabilir veya Yunan felsefesiyle karşılaştırılabilir özgün bir felsefe değildir.

Çalışmamızın konusu “Alî Sâmi en-Neşşâr ve Düşünce Dünyası” şeklinde belirlendi. Bu dünya İslam felsefesi dünyasıdır, hatta geniş anlamıyla İslam düşüncesi dünyasıdır. Çalışmamız, söz konusu düşüncenin ve unsurlarının ortaya çıkışını takip etmeye çalışacaktır. Buna ek olarak, İslam’da felsefenin oluşumunun şartları ve zamanı, İslam felsefesi adlandırma problemi, İslam felsefesinin özgünlüğü, tasavvuf, kelam, usûl-i fıkıh ilimleri ile ilişkisi ve benzeri konular ele alınacaktır.

Alî Sâmi en-Neşşâr, İslam felsefesinin İslam ortamında ortaya çıkış koşullarını

ele alan modern çağdaki başlıca oryantalist eserleri nasıl inceledi? Neşşâr eserlerinde Batılı oryantalist okumalara zıt bir tez üzerinde nasıl çalıştı? İslam düşüncesi nedir? Nasıl ortaya çıktı? İslam'ın ilk dönemlerinde hangi düşünce faaliyetleri vardı? İslam düşüncesinde felsefenin önemi ve yeri nedir? İslam felsefesi ile tasavvuf, kelam ve usûl-i fıkıh arasındaki bağlantı nedir? Çalışmamızın yanıt arayacağı sorular bunlardır.

Gerek Orta Çağ'daki bazı İslam düşünürleri ve tarihçileri tarafından yapılmış gerekse bazı Batılı oryantalistlerin modern yaklaşımlarıyla yapılmış olan İslam felsefesini ve İslam düşüncesini ele alan birçok eser bulunmaktadır. Ancak Modern Çağ'da İslam felsefesi ve İslam düşüncesi konusunun tartışılması, İslam düşünürlerinin kendileri tarafından nispeten geç bir tarihe kadar yürütülmemiştir.

19. yüzyılda, Ali Sâmî en-Neşşâr'dan önce İslam felsefesi ile ilgili çalışmalar yapan ve öğrencilerini İslam felsefesi ile İslam düşüncesi çalışmalarına eğilmeleri için eğiten Neşşâr'ın hocası Profesör Mustafa Abdürrazzâk (1885-1974) olmuştur. Ali Sâmî en-Neşşâr'ın bu ilim dalına eğilmesini, bizzat hocası tavsiye etmiştir. Böylece kendisi, Batılı oryantalistlerin İslam felsefesi ve İslam düşüncesi hakkında tasavvurlarını çürütmek amacıyla, İslam felsefesini İslamî kaynaklarda olduğu gibi araştırmaya karar vermiştir.

Biz, Ali Sâmî en-Neşşâr'ın kullandığı yöntemi ve bu görevde karşılaştığı engelleri anlamak ve gerekçelendirmek için "Ali Sâmî en-Neşşâr ve Düşünce Dünyası" konulu bir çalışma yapmayı düşündük. Burada Neşşâr'ın İslam felsefesi alanında yapmış olduğu çalışmaları örnek alarak onun anlayışını incelemeye çalıştık. Böylece onun bazı oryantalist okullarla aynı dönem yaşamakla birlikte ve onlar hakkında mühim eserler yazdığını, onlara eleştiriler yönelttiğini, bazen de felsefe ve İslam düşüncesi üzerine yaptığı çalışmalarda onlarla paralel fikirlere sahip olduğunu gördük. Dolayısıyla, bu çalışmada amacımız Neşşâr'ın yapmış olduğu çalışmaları yakından takip etmek oldu.

Ali Sâmî en-Neşşâr İslam felsefesi ve genel olarak İslam düşüncesi ile ilgili çalışmalarda farklı ve özel bir teori inşa eden düşünürlerden biridir. Çünkü Batı dünyasında bu iki alan üzerine yapılan çalışmalar özellikle geçtiğimiz yüzyılda ve günümüzde çok çarpıcı bir şekilde gelişmiştir. Yeni tarihsel, sosyal, psikolojik ve analitik

yaklaşımlar entegre edilmeye başlanmıştır. Bu düzeylerdeki çalışmaların çoğu, İslam felsefesi tarihi veya İslam düşüncesi ya da kelim tarihine odaklanırken İslam'da düşünce dünyasının ortaya çıkışının ve oluşumunun sosyal ve siyasi koşulları analiz edilmemiştir. Bu noktadan hareket edildiğinde en önemli çağdaş Müslüman düşünürlerinden olan Neşşâr'ın düşüncesini kavramak çok önem taşımaktadır.

BİRİNCİ BÖLÜM

ALİ SÂMÎ EN-NEŞŞÂR'IN DÜŞÜNCE DÜNYASI TEMELİNDE HAYATI VE ESERLERİ

Araştırmamızın birinci bölümünde, Neşşâr'ın gençliğinden ve üniversiteye başlamasından vefatına kadar geçen düşünsel ve akademik hayatından genel olarak bahsetmeyi planlanmaktadır. Yirmili yaşlarından itibaren Neşşâr, genel olarak felsefe alanına ve özel olarak İslam felsefesi alanına büyük ilgi göstermeye başlamıştır. Mustafa Abdürrâzık (1885-1947), gençliği sırasında öğrencisi Neşşâr'a İslam felsefesi tarihinin incelenmemiş bölümlerine dikkat etmesi fikrini vermiştir. Neşşâr'ın hocasından aldığı yönlendirme, onu önce İslam felsefesi tarihini İslami kaynaklarından incelemeye, ardından İslam felsefesi ve tarihi ile ilgili yabancı çalışmaları araştırmaya teşvik etmiştir.⁷

1.1. Hayatı ve Eserleri

Alî Sâmî en-Neşşâr, 9 Ocak 1917'de Kahire'de doğmuştur. Ailesiyle birlikte memleketi Dimyat'a taşınmıştır. İlk tahsilini burada alan Neşşâr, ilkokul diplomasını Dimyat İlkokulundan almıştır. Lise diplomasını ise 1935 yılında Kubbe Lisesinden alarak henüz gençliğinin baharındayken edebi yeteneği gelişmiş ve “*El-Elhânü's-sâmite*” adını verdiği bir kısa öykü serisi yazmıştır.⁸

Neşşâr, üniversite eğitimine devam etmiş ve şimdiki adı Kahire Üniversitesi olan I. Fuad Üniversitesi Edebiyat Fakültesine yerleşip bahsi geçen Fakülteden 1938 yılında sınıf birincisi olarak mezun olmuştur. Yükseköğrenimine devam eden Neşşâr, 1942'de Şeyh Mustafa Abdürrâzık (1885-1947) danışmanlığında yüksek lisansını tamamlamıştır. Söz konusu yüksek lisans tezinin adı *Menâhicü'l-bahs'inde müfekkiri'-İslam ve nakdü'l-müslimîn li'l-mantık'l-Aristotâlisî* (İslam Düşünürlerinin Araştırma Yöntemleri ve Müslümanların Aristotelesçi Mantığa Eleştirileri) idi.⁹

⁷ Saîd Murâd, "Neşşâr, Ali Sâmî", *DİA*, C. XXXIII, TDV Yay., İstanbul, 2007, s. 1.

⁸ Murâd, “agmd.”, s. 1.

⁹ Murâd, “agmd.”, s. 1.

Daha sonra İskenderiye Üniversitesine geçip, 1943'te Edebiyat Fakültesine öğretim üyesi olarak atandı. Ardından üniversitesi onu, bilimsel bir görevle 1951'de Cambridge Üniversitesinde doktora yapmak üzere İngiltere'ye gönderdi. Doktora tezinin adı, “Dîvânü Ebîl-Hasan eş-Şüşterî (1212-1269): Şâ'irü's-süfiyyeti'l-kebîr fi'l-Endülüs ve'l-Magrib” (Endülüs ve Magribde Büyük tsavvuf şairi olan Ebîl-Hasan eş-Şüşterî'nin (1212-1269) Divanı) şeklindeydi.

Ebü'l-Hasan eş-Şüşterî'nin *Divanı'nı* inceleyerek tezini, İngiliz şarkiyatçı Arthur John Arberry (1905-1969) danışmanlığında tamamlamıştır.¹⁰

Yetişme ve öğrenim aşamalarının ardından Neşşâr'ın hayatında yeni bir dönem başladı. Bu dönemde Naeşşâr, hem genel bilim hayatına büyük katkı sağlarken hem de akademik hayatta aktif rol oynadı. 1952'de İngiltere'den döndükten sonra Madrid'de İslami İlimler Enstitüsü'ne müdür olarak atandı. Orada geçirdiği kısa süre içinde İslam ve Endülüs mirasının ihyası için çalıştı ve Enstitü için bilimsel bir dergi çıkardı. Öte yandan 23 Temmuz 1952'de Mısır devriminden sonra Devrim Komuta Konseyi'ne danışman olarak atandı. Belki de onun Cemal Abdünnâsır (1918-1970) ile olan yakın ilişkisi ve dostluğu, Mısır cumhurbaşkanı olmadan önce devrimin önde gelen liderlerinden biri olarak kabul edilen Cemal Abdünnâsır'ın düşüncesini şekillendiren, Mısır Ulusal Hareketi üzerindeki konumunu belirleyen, Mısır'ın ve Arap dünyasının geleceğini etkileyen önemli bir faktördü. Alî Sâmî en-Neşşâr, 1954 yılında İskenderiye Üniversitesi Edebiyat Fakültesindeki akademik görevine geri döndü. Özveriyle görevini yerine getiren Neşşâr, zamanını hocalık ve yazarlık yaparak geçirdi. Bu dönemde *İslam'da Felsefi Düşüncenin Doğuşu* adlı önemli eserini yayımladı. Bu eser, 1962'de Devlet Teşvik Ödülü'ne layık görüldü.¹¹

Alî Sâmî en-Neşşâr, akademik çalışmalarda aktif rol oynadı. 1955'ten 1959'a kadar dört yıl boyunca Irak Üniversitesi Sanat Fakültesinde profesör olarak çalıştı. Ölümüne kadar onunla yakın ilişki içinde olan Iraklı felsefe profesörlerinin çoğu, onun

¹⁰ Murâd, “agmd.”, s. 1..

¹¹ Murâd, “agmd.”, s. 2.

rahle-i tedrisinden geçtiler, ondan ders aldılar. Ayrıca 1966-1967 yıllarında Sudan'daki Ümmüddermân Üniversitesinde çalıştı ve 1962'de Birinci Sınıf Bilim ve Sanat Madalyası ile ödüllendirildi. 1971-1972 yılları arasında Avustralya'da kültür danışmanı olarak görev yaptı.¹² Ayrıca 1973'ten 1980'e kadar Fas'taki V. Muhammed Üniversitesinde İslam felsefesi profesörü olarak çalıştı. Faslı felsefe profesörlerinin çoğu da orada Neşşâr'dan ders aldı. Bu profesörler, Neşşâr'ın sahip olduğu ilmi konuma şahitlik etmişler, çabasından övgüyle söz etmişler ve takdirlerini dile getirmişlerdir. Alî Sâmî en-Neşşâr'ın akademik kariyerindeki son durak, Fas'taki V. Muhammed Üniversitesi Sanat Fakültesi oldu. 1973 yılından itibaren burada İslam felsefesi okutmaya başladı ve 1980 yılından vefatına kadar bu görevde kaldı.¹³ Neşşâr'ın, akademik hayatı boyunca yetiştirdiği talebelerin sayısı oldukça fazladır. Neşşâr'ın yetiştirdiği talebelere bazılarını Ahmed Mahmûd Subhî (ö. 2004), Muhammed Alî Ebû Reyyân (1920-1996) ve Muhammed Mustafa Hilmi (1904-1969) gibi mühim fikir adamları örnek olarak verilebilir.

Alî Sâmî en-Neşşâr, İslam felsefesine bakış ve İslam felsefesi çalışmalarında izlenmesi gereken yaklaşım gibi bazı konularda hocası Mustafa Abdürrâzık ile aynı fikirdedir. Ama felsefenin doğası ve onun konularını tanımlamada hocasından farklı düşünüyordu. Bu bağlamda Neşşâr'ın İslam felsefesini İslam tasavvufu, kelamı, mantığı ve fıkıh usulü gibi disiplinlerle birlikte okuması gerektiği konusunda Neşşâr ve hocası aynı fikirdedir. Neşşâr ve hocası Abdürrâzık, Müslüman filozoflar denilen veya Alî Sâmî en-Neşşâr'ın "İslam filozofları" dediği bu İslam felsefesinin yaratıcıları ile ittifak içinde olmuşlardır.¹⁴

Neşşâr, Meşşâî felsefesine karşı, çoğunlukla hocası Mustafa Abdürrâzık'ın benimsediği bir tavır içinde olmuştur. Neşşâr, Müslüman filozofların İslam felsefesinin inşasına katkıda bulduklarına ve dolayısıyla İslam medeniyetinin öncülerinin bir

¹² Murâd, "agmd.", s. 2.

¹³ Murâd, "agmd.", s. 3.

¹⁴ Ali Sâmî en-Neşşâr, *Neş 'etü 'l-fikri 'l-felsefi fi 'l-İslam*, C. I, Dârülmaârif Yay, Kahire, 1966, s. 27.

parçası olduklarına inandığını belirtmiş, ancak aynı şeyin hatta daha çok fakihler ve kelamcılar için de geçerli olduğunu ifade etmiştir.¹⁵

Neşşâr ifade etmektedir ki İslam felsefesini, Yunan felsefi etkisi ve çemberi ile sınırlandırmayı ve onun etkisine sokmayı bırakmak gerekir. Hemen hemen pek çok kitabında açıkladığı bu fikre defalarca vurgu yaparak demiştir ki İslam felsefesi; ister Eflatunculuk, ister Yeni Eflatunculuk olsun, Meşşâî Müslüman filozofların felsefesinden çok daha geniş bir mirastır. İslam medeniyetinde çıkmış olduğu tüm düşünce ve varoluşsal meselelerin farklı şekillerde ve çoklu yaklaşımlarda ele alınmasında temsil edilen kapsamlı, verimli, zengin ve otantik bir düşünce mirasıdır. Bu miras, varlığı veya insanı açıklamaya çalışan, İslam ümmetinin vicdanından çıkan bütün felsefi sistemi ifade eder bir nitelik arz etmektedir.¹⁶

Neşşâr'ın en önemli eserleri şu şekilde sıralanabilmektedir:

1.1.1. *Şühedâ'l-İslam fi'ahdi'n-nübüvve:*

Neşşâr, 1940 yılında sağlam bir edebî ve tarihi üslupla kaleme aldığı *Asr-ı Saadetteki İslam Şehitleri* adlı kitabını yayımladı. Yazar bu kitabında İslam şehitlerinin, özellikle de sahabelerin hayatlarından kesitleri ele aldı. Neşşâr, kendisini bu kitabı yazmaya sevk eden hususu; Müslümanların, sahabelerin hayatları, biyografileri ve tarihleriyle ilgili kıssalara pek önem vermeme ve ihmal etmeleri şeklinde açıkladı. Kitabın girişinde yazar, bu kitabı yazmak için ilk hicri döneme kadar uzanan matbu ve el yazması kitapları toplayıp okuduğunu ve incelediğini söylemiştir. Ardından Hz. Yâsir ailesinin şehit edilışinden, Bedir şehitlerinden bahsetmiş; Hz. Hamza'nın ve Uhud'da şehit edilen diğer Müslümanların kıssalarını aktarmıştır. Neşşâr, kitabını “Bu kitap, söz konusu kimseler hakkında tarihsel bilgi verirken aynı zamanda onların hayatlarının edebi bir analizidir” şeklinde özetlemektedir.¹⁷ Kitap, Erol Ayyıldız (1966) ve Abdülbaki Turan (1937-2020) tarafından *Asr-ı Saadetteki İslam Şehitleri* adıyla Türkçeye çevrilmiştir.¹⁸

¹⁵ Neşşâr, *age.*, s. 27.

¹⁶ Neşşâr, *age.*, s. 98.

¹⁷ Ali Sâmî en-Neşşâr, *Şühedâ'ül-İslam fi'ahdi'n-nübüvve*, Dârüsselâm Yay, Beyrut, 1983, s. 4.

¹⁸ Murâd, “agmd.”, s. 1.

1.1.2. Menâhicü'l-baḥs inde müfekkiri'l-İslam ve nakdü'l-müslimîn li'l mantıkî'l-Aristotâlisî:

Menâhicü'l-baḥs inde müfekkiri'l-İslam ve nakdü'l-müslimîn li'l mantıkî'l-Aristotâlisî (İslam Düşünürlerinin Araştırma Yöntemleri ve Müslümanların Aristotelesçi Mantığı Eleştirileri) Kitabı, Alî Sâmi en-Neşşâr'ın 1942'de yaptığı yüksek lisans tezidir. Tezde, bir kitap haline getirilmeden önce İslam düşüncesindeki araştırma yöntemlerini ve bunların fıkıh usulü âlimleri ve kelamcılar gibi Müslüman düşünürler katındaki durumu tartışılmıştır. Neşşâr, Abbasiler döneminde felsefe ve mantık kitaplarının tercüme edilmesinden sonra o dönemde yaygın hale gelen Aristoteles (MÖ 384-322) mantığının İslam ilimlerinde, özellikle fıkıh ve nahiv alanında benimsenen yöntem olduğu tezini, kitabı aracılığıyla ele almıştır. Ancak Neşşâr, kelamcılar ve usülcülerin yöntemlerini kendi kitaplarına dayanarak ele almıştır.¹⁹

Neşşâr, araştırmasının sonucunda kelamcılar ve usülcülerin -Meşşâ Müslüman filozofların yaptığı gibi- Aristoteles mantığına bağlı olmadıklarını vurgulamıştır. Bunun yerine onlar, modern ve çağdaş çalışmalarda kullanılan deneysel yöntemi kullanmışlardır. Batılı bilim insanlarından önce bu yöntemleri keşfettikleri için tarihsel açıdan kıdemlilik onlarıdır. Kendisi bu hususta şunları ifade eder: "İslam dünyasının sistematik kültürünü araştırmaya başladım. Yönteme ulaşmada İslam dehasının ürününü ortaya koymaya çalıştım. Bunu İslam düşüncesinin ana akımından izole olmuş "İslam filozofları" denilen kimselerin kitaplarında değil, aksine, fakihler, usul bilginleri, kelamcılar ve diğer Müslüman düşünürler dâhil olmak üzere İslam'ın gerçek temsilcilerinin kitaplarında araştırdım."²⁰ Kitap, İslam düşüncesi ile ilgili konusu ve kelamcılar ve fıkıh usulü âlimlerinin yöntemlerinden etkilenen tümevarımcı yaklaşımı nedeniyle onun en özgün ve seçkin eserlerinden biri olarak kabul edilmektedir.²¹

¹⁹ Ali Sâmi en-Neşşâr, *Menâhicü'l-baḥs inde müfekkiri'l-İslam ve nakdü'l-müslimîn li'l mantıkî'l-Aristotâlisî*, Darü'l-Fikri'l-Arabi Yay, İskenderiye, 1947, s. 52.

²⁰ Neşşâr, *age.*, ss. 3-4.

²¹ Neşşâr, *age.*, s. 9.

1.1.3. *Neş'etü'd-dîn:*

Dinin Doğuşu şeklinde çevrilebilecek olan bu kitap, Yahudilik, Hıristiyanlık ve İslam gibi bilinen tek tanrılı dinlerden belirli birinin ortaya çıkışını tartışmakla kalmamış, aynı zamanda din soyut bir kavram olduğu için genel olarak dinin ortaya çıkışını tartışmıştır. Bu doğrultuda olmak üzere Neşşâr, burada bu kitapta ilk dinin kökenlerini masaya yatırmıştır. Dolayısıyla ifade edebiliriz ki Neşşâr'ın bu eseri, kapsamlı bir çalışma olup bizzat din kavramını ele almış, eserde aynı zamanda dinin gelişimi konusuna da ışık tutulmuştur. Sosyal evrimciler dinin, çağdaş biçimine ulaşana kadar tıpkı biyolojik bir organizmanın evrimleşmesi gibi binlerce yıl önce bireyler ve toplumlar arasında geliştiğine inanmaktadır. Ancak bu hipotez, tevhit nazariyesi itibariyle araştırmacılar tarafından kabul görmez; çünkü onlara göre din, Allah ile başlamıştır. Dinî teorilere hâkim olan iki ana fikir, evrim fikri ve tektanrıcılık veya ilk vahiy fikridir. İki teori arasında, bu teorileri kontrol etme ve bunların dayandıkları temel itibariyle mutlak bir çatışma vardır.²²

Bu iki teori, Neşşâr tarafından ister eski ister beşerî dinler olsun isterse de semavi dinler olsun bütün dinler tarihi araştırmalarında kullanılan modern Batılı yöntemler de dikkate alınarak sosyolojik, felsefi ve tarihsel bir bakış açısıyla incelenmiştir. Kitap, aslen 1947'de Neşşâr tarafından verilen ve zaman içinde teolojik çalışmaların ortaya çıkışı ve gelişimini ele alan bir dizi dersten ibarettir.²³

1.1.4. *Neş'etü'l-fikri'l-felsefi fi'l-İslam:*

Neş'etü'l-fikri'l-felsefi fi'l-İslam (İslam'da Felsefi Düşüncenin Doğuşu) adlı bu kitap, Neşşâr'ın en önemli eseri olmasa da *Menâhicü'l-bahs'inde müfekkiri'l-İslam ve nakdü'l-müslimîn li'l mantıkı'l-Aristotâlsî* kitabından sonra önemli kitaplarından biridir. Neşşâr, bu kitabı İslam'da felsefi düşüncenin ortaya çıkışı ve gelişimi üzerine bir serinin parçası olarak yayımladı; bu seri üç bölümden oluşmaktadır. Birinci bölümde Neşşâr, kelimelerin başlangıcıyla özellikle Mu'tezile ve Eş'ariyye olmak üzere belli başlı İslami mezheplerin ortaya çıkış koşullarını ele almıştır. İkinci bölümdeyse Şîa mezhebinin

²² Ali Sâmî en-Naşşâr, *Neş'etü'd-dîn*, Darü-neşri es sâkâfâ Yay, İskenderiyye, 1949, s. 2.

²³ Neşşâr, *age.*, ss. 2-3.

ortaya çıkışı ele alınmış, bu kavramın kökeni, Şîa'nın inançlarından ve imamlarından bahsedilmiştir. Üçüncü bölümde, İslam tasavvufunun ortaya çıkışı ve felsefi tasavvuf ile ritüel tasavvuf olarak bölümlere ayrılan kolları incelenmiş, ardından Sünnî ve Şîî olmak üzere iki ana bölümde tasavvuf tarikatları ele alınmıştır. Neşşâr, kitabın dördüncü bölümünü de yazmak niyetindeydi. Ne yazık ki dördüncü bölümü yazmadan vefat etti. Bu çalışmanın, onun İslam'da felsefi düşünce üzerine projesinin ya da genel olarak İslam düşüncesi üzerine projesinin bir devamı olması bekleniyordu. Çünkü bu kitabın bölümlerinde sadece felsefeyi değil, tasavvuf ve kelim ile birlikte İslam felsefesini de ele almıştır.²⁴

Neşşâr'ın bu kitaba yaptığı ilaveler, felsefe ve genel olarak İslam düşüncesi üzerine yaptığı yeni ve farklı okumalara dayanmaktadır. Neşşârın okumasında, yabancı Yunan unsurunun İslam felsefesinde aktif bir rol oynadığı ihmal edilmemiştir. Örneğin bu unsur, bazen Eflatunculuk ve Meşşâilikte tezahür ettiği gibi bazen Yeni Eflatunculuk'ta kendini göstermektedir. Elbette bu, Ya'kûb b. İshak Kindî'den (805-873) Ebü'l-Velîd Muhammed İbn Rüşd'e (1126-1198) kadar bizzat Müslüman filozoflardan etkilenen, Mu'tezile ve Eş'ariyyenin katkılarından ayırılır. Bununla beraber Neşşâr, Yunan felsefesinin Müslüman filozoflar üzerindeki etkisini teslim ederek "Ben derim ki Kindî, Fârâbî (872-950), İbn Sînâ (980-1037) ve İbn Rüşd (1126-1198) Yunanlıları taklit etmektedir. Taklitçinin de akıllıca davrandığı söylenemez. Kindî ve İbn Rüşd'ün temelde sahip oldukları rasyonellik ve akılcılık; Mutezile, Mâtürîdiler ve diğer Müslüman düşünürlerden ödünç alınan bir rasyonelliktir." demiştir.²⁵

1.1.5. *Neş'etü'l-fikri'l-felsefi 'inde'l-yûnân:*

Bu kitap ilk kez 1964 yılında İskenderiye'de basılmıştır. Neşşâr bu eseri, öğrencisi Ahmed Mahmûd Subhî ile birlikte yazmıştır. *Neş'etü'l-fikri'l-felsefi 'inde'l-yûnân (Yunanlarda Felsefi Düşüncenin Doğuşu)* adlı bu kitap, Neşşâr'ın Yunan felsefi düşüncesi üzerine yaptığı okuma ile öne çıkmaktadır. Yazar, bu eserinde; Yunan felsefesi,

²⁴ Murâd, "agmd.", s. 3.

²⁵ Neşşâr, *Neş'etü'l-fikri'l-felsefi fi'l-İslam*, s. 18.

kaynakları ve farklı dönemlerinin özelliklerini özel bir bakış açısıyla sunmuştur. Aynı zamanda Tales (MÖ 624-546), Pisagor (MÖ 570-495) ve Sokrates (MÖ 469-399) gibi antik Yunan filozoflarının insanın ahlaki, sosyal ve politik sorunlarına yönelik yaklaşımlarına da odaklanarak bunlar hakkında kolay ve net bir tablo sunmuştur. Yunan felsefesini ve çeşitli konularını, Yunan felsefesinin ve bilimlerinin milattan önce altıncı yüzyıldan filozof Sokrates'in ölümüne kadar inşa edildiği temelleri bilmek isteyen okuyucu için güzel bir eserdir.²⁶

1.1.6. *El-mantıku's-sûrî münzû Aristo hatta 'asrîne'l-hâzır:*

Bu kitap, Alî Sâmi en-Neşşâr'ın 1945'te İskenderiye Sanat Fakültesindeki öğrencilerine verdiği derslerden oluşmaktadır. Neşşâr, öğrencisi Abdürrazık Mekki'nin (ö. 1976) yardımıyla söz konusu derslere, bazı bölümler ve yorumlar ekleyerek bir araya getirmiş, kitap olarak yayımlamıştır. Bundan sonra, kitap birkaç kez basılmıştır, sonuncusu 1965'te yayımlanan üçüncü baskıdır.

Aristoteles mantığı Modern Çağ'da İslam dünyasındaki araştırmacıların dikkatini çekmemiştir. Ayrıca bazı Müslüman düşünürler tarafından Aristoteles mantığı üzerine yapılan araştırmaların eksik kaldığı ve kısmi yönler dışında mantıkla ilişkili olmadığı göz önüne alındığında kendisi, mantık tarihini, zaman içindeki gelişimiyle birlikte kapsamlı bir şekilde ele almamıştır. Bu nedenle Neşşâr, bu kitabı kaleme almıştır.²⁷ Neşşâr bu kitabında özel bir tarihsel yaklaşım izlemiş; fikirleri, mantığın kurucusu Aristoteles döneminden bu yana Orta Çağ düşünürlerinin açıklamaları ve yorumlarıyla tarihsel bir sırayla sunmuştur. Ardından, Aristoteles'in mantığının daha sonra çağdaş Avrupalı matematiksel mantıkçılar tarafından yürütülen modern eleştirel araştırmalarıyla eser tamamlanmıştır. Bu araştırmalar, Aristoteles mantığının öncüllere ve bu öncüllerle otomatik olarak ilişkilendirilen sonuçlara dayanarak şekillendirilmiştir.

²⁶ Alî Sâmi en-Neşşâr, *Neş 'etü'l-fikri'l-felsefi 'inde'l-yûnân*, Münşeatü'l-Maârif Yay, 1964, s. 20.

²⁷ Murâd, "agmd.", s. 3.

Aristoteles mantığındaki sonuç büyük ölçüde küçük ve büyük terimlere dayanır ve gerçeklikle ilgili değildir.²⁸

1.1.7. *El-Usûlû'l-Eflâtûniyye-Muhâveretü Feydûn:*

Bu kitap, Neşşâr tarafından Abbas eş-Şirbînî ve Necîb Beledî ile birlikte tercüme edilmiştir. Bu kitapta Eflatun'un (M.Ö 427-347) *Fedon* ile olan diyalogu, ilk defa dikkatli bir şekilde Arapçaya çevrilmiştir. Ardından Fransız felsefesinin en büyük tarihçilerinden biri olan Victor Brochard (1848-1907) ile Leon Robin'in (1866-1946) Eflatun tarafından yazılmış aşkı konu alan ve aşka övgüler içeren konuşmalarının yer aldığı diyaloglardan biri olan *Şölen* ve Eflatun'un diğer diyalogları üzerinde yaptıkları iki araştırmayı da tercüme etmişlerdir.²⁹ Bundan sonra Plotinus'un (205-270) sözlerinden derlenen, her biri dokuz bölümü kapsayan, altı kitaptan oluşan ve Plotinus'un öğrencisi Porfirios (234-304) tarafından hazırlanan derleme eser *Enneadlar* adlı eseri tercüme ettiler. Bu eser, Eflatun'un Plotinus felsefesi üzerindeki etkisinin bir tezahürüdür. Daha sonra Peder Georges Anawati (1905-1993) tarafından *Şölen* adlı eserin Hıristiyan aşk teorisi üzerindeki etkisi üzerine yazılmış bir çalışmayı çevirmişlerdir. Bunu, Neşşâr'ın *Şölen* ya da "platonik aşkın" İslam felsefesi ve çeşitli ekolleri üzerindeki etkisi üzerine başka bir çalışması takip etmiştir. Bu eser, İslam dünyasındaki Orta Çağ'ın iki büyük tarihçisi olan İbnü'l-Kıfî (1172-1248) ve İbn Ebî Useybia'nın (1203-1270) da kaydettiği gibi, bu İslami okullara nasıl girmiştir, bunlar araştırılmıştır. Bîrûnî'nin (973-1048) *Tahkîku mâ li'l-Hind* ile İbn Fâtîk'in (1019-1097) *Muhtârü'l-hikem* adlı eserlerinde de bu hususlarla ilgili bilgiler varit olmuştur.³⁰

1.1.8. *Kırâ'ât fi'l-felsefe:*

Neşşâr'ın yanı sıra Muhammed Alî Ebû Reyân da bu kitabın yayımlanmasına katkıda bulunmuştur. Eser 1967 yılında Darü'l-Kavmiyye tarafından basılmıştır. Eserin

²⁸ Alî Sâmi en-Neşşâr, *el-mantuku's-sûrî münzü Aristo hatta 'asrime'l-hâzır*, Dârülmârife Yay, 1966, s. 93.

²⁹ Murâd, "agmd.", s. 3.

³⁰ Necib Beledî, Alî Sâmi en-Neşşâr, Abbas eş-Şirbînî, *el-Usûlû'l-Eflâtûniyye-Muhâveretü Feydûn*, Münşeatü'l-Maârif Yay, Kahire, 2015, s. 22.

ilk bölümü Alî Sâmi en-Neşşâr tarafından kaleme alınmıştır. Bu bölüm, biri kelam diğeri tasavvuf üzerine olan bir çalışmaya ayrılmıştır. Bu bölümde Neşşâr, İbn Haldun'a (1332-1406), kelam ve tasavvuf âlimlerine ait metinleri de yayımlamış, bunlara giriş yazıları yazmış ve bunları bizzat kendisi tefsir etmiştir. İkinci bölüm, Muhammed Alî Ebû Reyyân tarafından kaleme alınmıştır. Bölüm için bir takdim yazısı da yazmıştır. Bu bölümde, Kindî, Fârâbî, İbn Sînâ (980-1037), Gazzâlî (1058-1111), Abdüllatîf el-Bağdâdî (1162-1231), Sühreverdî (1154-1191) ve İbn Rüşd'e ait yazılar neşredilmiştir.³¹

1.1.9. *Hirakllîtus: Feylesûü't-tegayyür ve eseruhû fi'l-fikri'l-felsefi:*

Bu eser, Alî Sâmi en-Neşşâr tarafından Muhammed Alî Ebû Reyyân ve Abduh Alî İbrâhîm er-Râcihî ile birlikte telif edilmiştir. İlk olarak 1969 yılında Dârülmârifte yayımlanmıştır. Kitap, modern çağda İslam dünyasında Heraklitos (MÖ 535-470) üzerine yapılan ilk araştırmalardan biri olarak kabul edilir. Eserin ilk bölümü, Heraklitos ve onun Yunan felsefesinin kristalleşmesi ve gelişimindeki rolü üzerindeki bir çalışmanın tercümesi ile başlamaktadır. Bu araştırma, Amerikalı filozof Philip Ellis Wheelwright (1901-1970) tarafından yapılmış olup meslektaşı Alî Sâmi en-Neşşâr tarafından gözden geçirilmiştir. Eserin ikinci bölümünde ise Yunan ve Hıristiyan uygarlığındaki Heraklitos ve onun söz konusu iki uygarlık üzerinde, özellikle de Hıristiyanlar üzerinde nasıl güçlü bir etki yarattığı ele alınmış ve yine Neşşâr tarafından kaleme alınmıştır. Aynı kitabın üçüncü bölümüne gelince, Neşşâr, bu bölümde, Heraklitos'un İslam düşüncesi üzerindeki etkisinden bahsetmiştir. Dördüncü ve son bölümde ise Muhammed Alî Ebû Reyyân, Heraklitos'un modern felsefe üzerindeki; özellikle de Hegel (1770-1831), Karl Marx (1818-1883), Henri Bergson (1859-1941) ve diğeri Batılı filozoflar üzerindeki etkisini masaya yatırmıştır.³²

1.1.10. *El-Fikrû'l-yehûdî ve te'sîruhû bi'l-felsefeti'l-İslamiyye:*

Alî Sâmi en-Neşşâr, bu kitabı öğrencisi Abbas El-Şirbînî ile birlikte kaleme almış olup eser, 1972'de İskenderiye'deki Menşetü'l-Mearif Kitabevi tarafından yayımlandı.

³¹ Murâd, "agmd.", s. 3.

³² Murâd, "agmd.", s. 3.

Eserde, Levi Della Vida Giorgio'nun (861-1967) *Orta Çağ Yahudi Düşüncesine Giriş* adlı kitabının Abbas El-Şirbînî tarafından yapılan çevirisi ve Neşşâr'ın eser üzerindeki notları da yer almaktadır.³³

Alî Sâmi en-Neşşâr, sadece telif ile meşgul olmamış bilakis bununla birlikte bazı önemli İslam mirası el yazmalarının tahkikiyle de ilgilenmiştir.

Örneğin İmam Celâlüddîn es-Süyûtî'nin *Savnü'l-mantık ve'l-kelam 'an fenneyi'l-mantık ve'l-kelam* adlı eserini tahkik etmiştir. İmâmü'l-Haremeyn el-Cüveynî'nin *eş-Şâmil fî usûli'd-dîn* adlı eserini, 1969'da İskenderiye'de Süheyr Muhammed Muhtâr ve Faysal Büdeyr ile ortaklaşa tahkik etti. Ardından İbnü'l-Ezrak el-Gırn'atî'nin *Bedâ'i's-silk fî tabâ'i'l-mülk* adlı eserini tahkik etti. Bu eser, Irak Enformasyon Bakanlığı tarafından ilk kez Bağdat'ta yayımlandı. Neşşâr, daha sonra Dârülbeyzâ tarafından 1981 yılında yayınlanan Ebû Bekir Muhammed b Hasan el-Murâdî'nin *es-Siyâse: el-İşâre fî tedbîri'l-imâre* adlı eserini de tahkik etti. Bunlardan başka önemli kitaplar da tahkik etti. Bundaki temel amaç, Yahudi ve İslam düşüncesi arasındaki benzerlikleri incelemektir. Böylelikle, Neşşâr, iki fikir arasında meydana gelen etki ve etkilenmenin elementlerini ortaya koyacaktı. Alî Sâmi en-Neşşâr, İslam felsefesinin Yahudi düşüncesi üzerindeki etkisine odaklanmaktan çok, Yahudi düşüncesinin İslam felsefesi üzerindeki etkisine net bir şekilde odaklanmıştır. Alî Sâmi en-Neşşâr, bu Yahudi etkilenmesini, İslam düşüncesine, Müslümanlar arasında, özellikle de birçok Yahudi filozofun düşüncesini etkileyen Mu'tezile ve Eş'arîyye arasındaki kelamın oynadığı role bağlamıştır. "Kelamcılar, Mu'tezile ve Eş'arîyye olmak üzere Müslümanlar arasında nasıl ortaya çıktıysa aynı şekilde Museviler arasında da ortaya çıktı. Hatta Museviler arasında Mu'tezile'den tamamen etkilenenler bile vardı. Bazıları da açıkça Eş'arîlerden etkilenmişti. Yahudiler ise kelamı, hem Mu'tezile'den hem de Eş'arîlerden almışlardır."³⁴

³³ Murâd, "agmd.", s. 3.

³⁴ Ali Sâmi en-Neşşâr, *el-Fikrû'l-yehûdî ve te'sîruhû bi'l-felsefeti'l-İslamiyye*, Münşeatü'l-Maârif Yay, İskenderiye, 1972, s. 9.

1.2. Alî Sâmi en-Neşşâr'ın İslami Bilimler Etüdü Üzerindeki Yaklaşımı

Alî Sâmi en-Neşşâr modern İslam araştırmalarının öncüsü Şeyh Mustafa Abdürrezzak'ın en önde gelen öğrencilerinden biri olarak kabul edilir. Kendisi, Mustafa Abdürrâzık'ın İslam felsefesini okumanın gerekliliği çağrısını ilk yerine getiren öğrencilerindedir. Neşşâr, felsefe, tasavvuf ve kelam gibi İslami bilimler çalışmasında Mustafa Abdürrâzık'ın yöntemi olan yeni bir yöntem kullanmıştır. Bu yöntem, oryantalist yaklaşımın nesnellikten yoksun olması ve oryantalistlerin, standartlarında Avrupa merkezîyetçiliğinden kaynaklanan arka planlardan uzaklaşması nedeniyle içine düştüğü hataları not eden bir yöntemdir.³⁵

Alî Sâmi en-Neşşâr'ın kitaplarına baktığımızda yazılarının çoğunda kullandığı yöntemi açıkça görüyoruz. Bu yöntemi, *İslam'da Felsefi Düşüncenin Doğuşu* adlı kitabı ikinci bölümünün girişinde dile getirmiştir. Bu doğrultuda ifade etmektedir ki:

“Felsefe tarihi araştırmacıları olarak hepimiz, beşeri bilimler kapsamında uygulanan deneysel yöntemleri kullanıyoruz. Buna literatürde tümevarım yöntemi denilmektedir. Bu yöntemde hem analiz hem de sentez birlikte yapılır. Öncelikle elde bulunan belgelere bakarız ve onlara dış ve iç eleştiriyi doğrulama yöntemlerini uygularız. Ardından bunu, terkipsel ve mezhepsel bir biçime koyuyoruz. Bu yorumlar bazı yazarlar tarafından sadece bir görüş veya yorum iken “yöntem” denmesi gariptir. Bu modern yorumların en önemlileri materyalist, maddi-tarihsel, yapısal, filolojik ve fenomenolojik yorumlardır. Bizler, İslam felsefesinin oryantalist yorumlarından oldukça muzdariptik. Bunların çoğu, bilimsel tarafsızlık ya da daha kesin bir ifadeyle nesnellik dediğimiz şeye sahip olmayan öznel yorumlar ve bakış açılarını ifade ediyordu.”³⁶

“Müslümanlar için İslami bir yöntem bulmak gerekiyorsa, Müslümanlar bunu ancak; tasavvuf, kelam ve fıkıh usulü gibi kendi İslami bilimlerine güvenmek dışında kristalize edemezler. Aksi halde Yunan felsefesinin ilimlerine, yöntemlerine ve ilk Gayrimüslimlerin kitaplarında kullandıkları yaklaşımlara dayanarak kendilerine özgü bir metot ortaya koyamazlar. Çünkü bu yaklaşımların yeniden üretilmesi ve İslami araştırmalar alanında yeniden aktif hale getirilmesi, verimsiz sonuçlara ve akıl almaz hatalara yol açacaktır. Aynı durum, yabancı kaynaklardan gelen ve İslami ilimler ve

³⁵ Murâd, “agmd.”, s. 3.

³⁶ Neşşâr, *Neş'etü'l-fikri'l-felsefi fi'l-İslam*, C. II, s. 20.

çevreleriyle hiçbir ilgisi olmayan yöntemler kullanan bazı İslam filozofları ve düşünürleri için de geçerlidir. Bir yanda Yunan felsefesinin konuları ile İslam teolojisi ve İslam felsefesinin konuları, diğer yanda Yunan felsefesi konuları arasında ayırım yapılırken bilimsel çalışmanın şartları dikkate alınmamıştır. İslam felsefesindeki etki faktörü; varlık, siyaset, ahlak ve mantık konularındaki önemi nedeniyle ortadan kaldırılamaz. Ancak İslam felsefesi, Batılı oryantalistlerin iddia ettiği gibi, içindeki etkinin boyutu ne olursa olsun, Yunan felsefesinin taklidi veya tam bir kopyası olamaz.”³⁷

Alî Sâmi en-Neşşâr, metodolojik tezi aracılığıyla, İslami fikirlerin ortaya çıkması ve gelişmesinde herhangi bir dış rolü ortadan kaldırmayı amaçlamaz. Neşşâr'ın savunduğu tez, daha ziyade İslam medeniyetindeki iki büyük akım ve onun dışında bir başka üçüncü akımla karşı karşıya gelmesinde temsil edilir.³⁸ Bunlardan ilki, Orta Çağ Müslüman filozoflarının çoğunluğu tarafından temsil edilen akımdır. Özellikle bunlar, Aristoteles'in ekolünden ve varoluş, siyaset ve ahlak alanlarındaki teorilerinden etkilenen Meşşâî filozoflar ve hatta Eflatun ve Yeni Eflatunculuk'tan etkilenen kimseleri temsil etmektedirler. Kindî (801-873), Fârâbî (872-950), İbn Sînâ (980-1037), İbn Bâcce (1085-1138), İbn Rüşd, (1126-1198) ve İbn Tufeyl (1110-1185) bunlardan bazılarıdır. Bunlara göre felsefe, din ile uzlaşılı halindedir, çünkü dinin amacı felsefenin amacı ile aynıdır. Din de felsefe de insanları iyiliğe yönlendirmeye çalışarak onları mutluluğa ulaştırmayı amaçlar, bu bakımından din ile felsefenin konuları birdir.³⁹

Neşşâr, bu filozofların Aristotelesçi Meşşâî ekolünü yeniden açıklamak dışında İslam felsefesine yeni bir şey katmadıklarını düşünmektedir. Bu bir yana Aristoteles'i açıklayıp bunu Müslümanlara takdim etmeyi dahi başaramamışlardır. Kindî, Fârâbî, İbn Sînâ, Ebü'l-Berekât Bağdâdî (1080-1165), İbn Bâcce, İbn Tufeyl, İbn Rüşd ve diğerleri ortaya çıkararak her biri, bu felsefenin kendilerine nakledildiği şekilde temasa geçmiş ve felsefi kitaplar yazmışlardır. Ama onlar hakkında bize gelen şeyler, yeni bir şey değildir. Bu, felsefeyi İslami düşünceyle uzlaştırmaya yönelik başarısız bir girişimin yanı sıra

³⁷ Neşşâr, *Menâhicü'l-bahs'inde müfekkiri'l-İslam ve nakdü'l-müslimîn li'l mantkı'l-Aristotâlisî*, s. 3.

³⁸ Neşşâr, *age.*, s. 4.

³⁹ Neşşâr, *age.*, s. 4.

Meşşâlik, Eflatunculuk veya Yeni Eflatunculuk'un yalnızca karışık ve düzensiz bir görüntüsünü ifade eder.⁴⁰

Yukarıda bahsi geçen ikinci akımı ise, filozoflara nispet edilen veya felsefe ile ilgili "her türlü faydasız ilim" i reddeden fakih ve din âlimleri temsil etmektedir. Söz konusu fakihlere göre, Hz. Peygamber Rabbinden kendisini, fayda sağlamayan ilimden korumasını istediğinde, bununla sadece Evail ilmini kastetmiştir. Nitekim İbn Teymiyye (1263-1328), *Külliyat*'ının ilk bölümünde, Hz. Peygamber'den miras kalanlar dışında hiçbir şeyin gerçek ilim manası taşıdığına inanmamaktadır. Buna göre Hz. Peygamber ile gelen ilim dışında diğer her şey faydasız bir bilgidir. Bu sebeple hadisçi İbnü's-Salah Şehrezûrî (1181-1245) gibi bazı fakihler, "Evail" ilimleriyle uğraşanlarla temastan kaçınılmasını tavsiye etmişlerdir. Örneğin İbn Teymiyye, Müslüman filozofların *sudûr* teorisini reddetmiştir. İslam dinî düşüncesinin temsilcileri olan fakihler, bu akıl teorisine hücum etmişlerdir. Bunu Takiyüddin İbn Teymiyye ve diğer düşünürlerde açıkça görmekteyiz.⁴¹

Üçüncü akım, İslam medeniyetinin dışından gelen bir akımdır. Bunlar; İslam felsefesini, İslam tasavvufunu ve İslami kelimini 17. ve 18. yüzyılların sonlarından itibaren belli başlı okulları aracılığıyla incelemeye başlayan oryantalist akımlardır. Bu okullar; dört büyük oryantalist okul olan İngiliz okulu, Fransız okulu, Alman okulu ve İspanyol okuludur. Bu okulların sunduğu okumalar, Neşşâr'a göre yöntem ve nesnellikle ilgili büyük hataların da olduğu okumalardır. Kendisi bu konuda şu yorumda bulunuyor: "Bizler, İslam felsefesinin oryantalist yorumlarından oldukça sıkıntı çektik. Bunların çoğu, bilimsel tarafsızlık ya da daha kesin bir anlamda nesnellik dediğimiz şeyi içermeyen öznel yorumlar ve bakış açılarını ifade ediyordu. İslam felsefesi üzerine kaleme aldığım eserlerde, dürüst bir tarih yazmaya, en geniş ölçüde bilimsel nesnellığe ulaşmaya çalıştım. Bununla birlikte mutlak nesnellığe ulaşmanın zor olduğunu da çok iyi biliyorum."⁴²

⁴⁰ Neşşâr, *Neş'etü'l-fikri'l-felsefi fi'l-İslam*, C.I, s. 47.

⁴¹ Neşşâr, *age.*, s. 51.

⁴² Neşşâr, *age.*, s. 11.

Araştırmacıların çoğu *evâil* ilminin İslam kültürüne girişinin Abbasi döneminde başladığını savunurken Neşşâr onlarla aynı fikirde değildir. Çoğunluk, bunun, Ebû Cafer Mansûr⁴³ (714-775) veya Me'mun⁴⁴ (813-833) döneminde olduğuna inanmaktadır. Ancak Neşşâr, Müslümanların “evâil”⁴⁵ ilmini bu dönemden önce öğrenmeye başladıklarına inanmaktadır. Ona göre özellikle Emeviler Döneminde (661-750) İslami fetih hareketinin devam etmesi ve bu toprakların fethinden sonra Irak, Mısır, Suriye ve İran’da Müslümanların Helenistik kültürel mirasa açık hale gelmesi sonucunda evâil ilmiyle temaslar başlamıştır. İbn Kesîr (1301-1373), “evâil” ilminin naklinin başlangıcını, hicrî birinci asır olarak tarihlendirmektedir: “Evâil, Müslüman memleketlere, birinci asırda Acemlerin memleketleri fethedildiği zaman girmiştir. Fakat selefin bu ilme dalmasından sakındırması nedeniyle çoğalmamış ve yayılmamıştır.”⁴⁶

Bu ilimleri Müslümanlara ilk aktaran Yunan mantığı olmuştur, Müslümanlara intikal ettikten sonra bu ilim etrafında toplanan fikirler üç grupta toplanmıştır:

1. İslam’la çeliştiği ve Yunan medeniyetinden ya da dininden kaynaklandığı gerekçesiyle mantığı tamamen reddeden kelamcılarının, fakihlerin ve fıkıh usulü âlimlerinin tutumu, ilk grubun fikrini temsil etmektedir. Bu gerekçeler nedeniyledir ki mantık, Ebû Hâmid Gazzâlî’nin de kabul ettiği gibi “zihni hatadan koruyan” metodolojik bir araç, bir “denge unsuru” veya “ilim için bir ölçü, miyar” olmayacaktır. Aksine, kesinlikle o kültür ve Yunan dininin hamule ve etkilerini de beraberinde getirecektir.⁴⁷

⁴³ Mansûr’un hilafet yılları 754 yılından başlayıp 775 yılına kadar sürdürülmüştür.

⁴⁴ Me'mun’un hilafeti (813-833) yılları arasında devam etmiştir.

⁴⁵ Arapça’da “ilk, birinci” anlamındaki “evvel” kelimesinin çoğulu olan “evâil”, yaygın olarak “ilmü’l-evâil” adlı tarihî ve edebî disiplin çerçevesinde “tarihte ilkler” üzerine yazılmış eserler mânasında kullanılmakla birlikte felsefede ıstılahî bir anlam kazanmıştır. “Evâil” terimi felsefede kazandığı anlam ise Abbâsiler döneminde yapılan tercüme faaliyetleriyle olup Yunan felsefesi ve Yunanlıların ilimlerine anlamına gelmiştir. Bkz: Alparslan, Açıkgenç, “Evâil”, *DİA*, C. XI, TDV Yay., İstanbul, 1995, s. 1.

⁴⁶ Celaleddin es-Süyûtî, *Savnü’l-mantik ve’l-Kelamkelam an fenni’l-mantik ve’l-Kelamkelam*, Hancı Yay, Kahire, 1947, s. 12.

⁴⁷ es-Suyûtî, *age.*, s. 12.

2. İkinci grubu ise, mantığı kâmil bir entelektüel bilim olarak kabul eden, onu hatasız bir akıl yasası gören ve onu dinle uzlaştırmaya çalışan Meşşâî Müslüman filozoflar temsil etmektedir.

3. Bazı geç dönem kelamcıları, usulcüler ve mantıkçılar Stoacılığa yönelerek Aristoteles'in mantığının bir kısmını kabul edip bir kısmını reddetmişleridir. Bunlar mantığa yeni eklemeler yapan Stoacı yorumculardır. Bunlar da üçüncü grubun fikirlerini temsil etmektedirler.⁴⁸

Ali Sâmi en-Neşşâr'a göre ilk Müslümanların Aristoteles mantığını kabul ettiğini gösteren başka deliller de vardır ve bu deliller şu şekilde sıralanabilir:

1) Birincisi: Aristoteles mantığının bazı erken dönem kelamcılarının eleştirisinde kendisini gösteren Stoacı felsefesinin etkileri, bunun birinci delilidir.

2) İkincisi: Aristoteles'in klasik mantık üzerine olan kitabı *Organon*'un bize ulaşan ilk İslami tercümeleri, Hıristiyan mantık kitaplarına benzemektedir.⁴⁹

3) Üçüncüsü: Emeviler döneminde Müslümanların Yunan mantığını bildiklerinin delillerinden biri, Halit bin Yezid'in (668-704) İskenderiye'de ikamet eden bazı Yunan bilginlerine Aristoteles'in *Organon*'unu Yunancadan Arapçaya çevirmelerini emrettiğine yönelik gelen rivayetlerdir.⁵⁰

1.3. Yirminci Yüzyılda Tercüme ve Öğrenci Değişimi Faaliyetinin Ali Sâmi en-Neşşâr Üzerindeki Rolü:

Mısır'daki tercüme hareketi, Memlükler döneminde ve Mısır'ı yöneten Osmanlı İmparatorluğu tarafından Osmanlı valisi Kavalalı Mehmed Ali Paşa'nın (ö. 1849) Mısır'a vali olarak atanmasından önce kayda değer bir nitelik arz etmemekteydi. Zira o zamanlar tercüme faaliyeti, Doğu'dan Batı'dan Mısır'a ticaret amacıyla gelen tüccarlar ve

⁴⁸ Neşşâr, *Menâhicü'l-bahs'inde müfekkiri'l-İslam ve nakdü'l-müslimîn li'l mantukı'l-Aristotâlisî*, s. 30.

⁴⁹ Ebü'l-kasım Said, *Tabakatü'l-Ümem*, C. II, Imprimerie Catholique Yay, Beyrut, 1912, s. 135.

⁵⁰ Neşşâr, *age.*, s. 22.

müşteriler arasında normal bir işleve sahipti. O dönemde tercüme, iki nedenden dolayı kapsamlı ve düzenli bir karakter kazanamadı.

Bunun birinci nedeni, Mısır ile diğer ülkeler arasındaki ticari ilişkilerin Süveyş ve Kızıldeniz'den Ümit Burnu yoluna dönmesidir. İkincisi: O dönem Mısır'ı etkisi altına alan kaostur. Bu kaos, Mısır'ı kültürel bir bağlantı noktası olarak gören doğulu ve Avrupalı entelektüellerin ülkeyi terk etmesine yol açtı.

Sonuç olarak çeviri hareketi, ülkeye matbaayı getiren Napolyon Bonapart (1769-1821) komutasındaki Fransızların 1798'de Mısır'a girmesine kadar donuk kaldı. Napolyon, matbaa ile birlikte Mısır'a ilk defa çok sayıda araştırmacı, mühendis, doktor ve oryantalist getirmişti. Bu oryantalistlerin bir kısmı Institut National des Langues et Civilizations Orientales adlı Doğu dilleri okulundan mezun olmuşlardı. Bu okul, 17. yüzyılda Kral XIV. Louis tarafından Fransız kolonilerindeki elçiliklere ve konsolosluklara gönderilecek tercümanlar yetiştirmek için kurulmuştur.⁵¹

Fransızların hezimete uğramasından sonra Mısır'da kargaşa hâkim olmuş ve ülke entrikaların, siyasi çekişmelerin ve iç savaşların sahası haline gelmiştir. O dönemde bilime çok önem verilmemiştir. Kavalalı Mehmed Ali Paşa iktidara geldiğinde, millet oluşturmaya ve sivil bir hükümet kurmaya çalışan her reformist siyasi hareketin, halkla birlik ve uyum dışında güçlenmeyeceğini, devam etmeyeceğini ve gelişmeyeceğini fark etmiştir.⁵² Bu nedenle ilim yayma faaliyetleri başlatan Kavalalı Mehmed Ali Paşa mezunları birçok teknik ve idari iş yapan ve Avrupa dillerinden Arapçaya ve Türkçeye çeviri konusunda uzmanlaşmış bilim enstitüleri kurmuştur.⁵³ Kavalalı Mehmed Ali Paşa'nın enstitüler açmaya olan ilgisinin gerçek nedeninin, yeni doğan ordusuna subaylar, doktorlar, mühendisler ve diğer teknisyenler sağlama arzusundan kaynaklandığını söyleyen bazı tarihçilerin görüşlerini burada tartışmaya lüzum görmüyoruz. Biz burada, Kavalalı Mehmet Ali Paşa zamanındaki eğitim hareketinin, onun zamanındaki tercüme hareketinin gelişmesine zemin hazırladığını ve ondan sonraki Mısır hükümdarları

⁵¹ Neşşâr, *age.*, s. 22.

⁵² Neşşâr, *age.*, s. 23.

⁵³ Neşşâr, *age.*, s. 32.

üzerindeki etkisini açıklayacağız. Zira bu, Kavalalı Mehmed Ali Paşa'dan sonra gelen söz konusu hükümdarlar için bir ilham kaynağı olmuştur. Bu bağlamda çağdaş düşünür olan Neşşâr “Kavalalı Mehmed Ali Paşa dönemini, bilimsel Rönesans açısından çeviri çağı olarak tanımlarsak abartmış olmayız”⁵⁴ şeklindeki sözü yanlış değildir.

Bilimsel çalışma yapmak amacıyla yurtdışına öğrenci gönderme ve öğrenci değişimi hareketine gelince, 19. yüzyılın başlarında Mısır, bilimsel görevler ve kendisi ile Avrupa ülkeleri arasında profesörler ve üniversite öğrencileri düzeyinde deneyim alışverişi ile sonuçlanan öncü bir kültür politikasına tanık oldu. Neşşâr, doktora çalışmalarını tamamlamak üzere İngiltere'ye gönderildiği için bu bilimsel faaliyetin de bir parçası oldu. Bundan sonra, İslam felsefesi, İslam düşüncesi ve kelim alanında geniş bilgi edinmesine uygun ortam hazırlayan bir dizi başka bilimsel yolculuklara da katılmıştır.⁵⁵

Bilimsel çalışmalara katılmak üzere yurt dışına öğrenci gönderme hareketi, 1813 yılından itibaren İtalya, Fransa, Avusturya ve İngiltere'ye Kavalalı Mehmed Ali Paşa döneminde başlamış, daha sonra Hidiv İsmail Paşa'nın (1830-1895), 1863'ten saltanatının sonuna kadar Paris'e gönderdiği öğrencilerle devam etmiştir. Ancak bu göndermelerin amacı, edebi ve teorik bilgilerle değil, askeri bilimler ve mühendislik konularla ilgiliydi. Bununla birlikte 1905 ve 1929 yılları arasında Mısır'daki özel üniversiteler, çeşitli kültür alanları arasında bir denge kurarak yurt dışına hem bilimsel hem de edebi çalışmalara katılacak öğrenciler gönderdiler. Üniversite, açılmadan önce modern bilimler okumak üzere İngiltere, Fransa ve İsviçre'ye on bir öğrenci gönderdi. Bu faaliyetin amacı fen bilimleri alanında bir takım hocalar yetiştirmektir. O zamanın yurt dışına gönderilen öğrenciler arasında adli tıp ve doğal kimya eğitimi almak üzere giden Tefik Şihâvî (1918-2009) ve Muhammed Kemal (1944-2016); felsefe çalışmaları için ise Mansur Fehmi (1886-1959) vardı.⁵⁶

⁵⁴ Neşşâr, *age.*, s. 46.

⁵⁵ Murâd, “agmd.”, s. 3.

⁵⁶ Hamza Kâdî, *Menhecû dirâsetu'l felsefe-inde Abdurrahman Bedevî*, Dârülmaârif Yay, Kahire, 2002, s. 24.

Bunların yanı sıra hukuk, felsefe ve edebiyat okumak isteyen ve bireysel olarak yurt dışına gönderilenler de vardı ki Kâsım Emin (1863-1908), Mustafa Kâmîl Paşa (1874-1908), Sad Zağlül (1895-1927), Ahmed Lütfî es-Seyyid (1872-1963), Mustafa Abdürrâzık (1885-1947) ve Abdülaziz Çavîş (1876-1929) bunlardan bazılarıdır. Bunlarla beraber modern Rönesans kuşağının diğer öncüleri ve aydınlanma programlarını ve ıslah projelerini temellendirmek için hukuk, felsefe ve modern eğitim yöntemlerini incelemeye hevesli düşünce liderleri de gönderilenlerden bazılarıdır. Avrupa'ya akademik ve bilimsel görevlerle gönderilenler Neşşâr'ın çağdaşlarıydı ve Neşşâr hocası Mustafa Abdürrâzık gibi bu isimlerin bir kısmıyla, daha sonra Kahire Üniversitesi adını alacak olan I. Fuat Üniversitesinde okudu. I. Fuat Üniversitesi tarafından yurt dışına gönderilen öğrenciler, felsefe çalışmaları programlarına dâhil edilen ilk kişilerdi. Bu üniversitede felsefenin akademik bir şekilde derinlemesine incelenmesi için uygun şartlar oluşturuldu. Alî Sâmî en-Neşşâr, bu iklimden büyük ölçüde yararlandı.⁵⁷

19. yüzyılın ilk yarısında tercüme edilen kitap sayısı yaklaşık 261'dir. Bunların başında, bilimsel ve uygulamalı bilim kitapları geliyordu. 19. yüzyılın ikinci yarısında tercüme edilen kitapların sayısı, 543'e ulaşırken, sosyal, edebi ve felsefi bilimlere ait kitaplar bunlar arasında ağırlıkta idi. Daha sonra 20. yüzyılın başlarında bu bilimsel hareket gelişti. Çevirinin amacı halk arasında bilgiyi yaymak, cehaletle mücadele etmek ve aydınlar arasında yabancı kültürler hakkında daha fazla şey öğrenmekti. Bu noktada Arapça lafızlar kullanılmaya, oryantalistlerin görüşlerinden faydalanılmaya, onlar eleştirilmeye ve yorumlanmaya başlandı.⁵⁸

Bu hareket, 20. yüzyılın ilk on yılının sonunda daha da gelişti. Şöyle ki resmî ve özel çeviri kuruluşları ile bireysel çeviri çabaları birleştirildi. Bunların hepsi, yabancı kültürleri halka tanıtmayı; entelektüellere yaratıcı olmalarına, eleştirmelerine ve özellikle İslam felsefesi ve İslam düşüncesiyle ilgili oryantalistlerin görüşlerini öğrenmelerine yardımcı olacak yeni bir kültür yığını sağlamayı amaçlayan kuruluşlardı. Bunun yanı sıra felsefeyi yorumlamak, Arap dilini zenginleştirmek ve geliştirmek için Arapça terimler

⁵⁷ Kâdî, *age.*, s. 25.

⁵⁸ Kâdî, *age.*, s. 25.

üretmek, medeniyete ayak uydurabilme potansiyelini kanıtlamak ve yabancı dil bilmeyenlerin diğer milletlerin kültürlerini öğrenmesini sağlamak gibi amaçlar da taşıyordu.⁵⁹

20. yüzyılın başlarından itibaren özellikle felsefe alanında gelişen çeviri çabaları arasında, Aristoteles'in *Etik*, *Politika* ve *Gökyüzü Üzerine* kitaplarını çeviren Ahmed Lütfi es-Seyyid'i, Aristoteles'in *Atinalıların Devleti*'ni tercüme eden Tâhâ Hüseyin'i ve Will Durant'in (1885-1981) *The Pleasures of Philosophy (Mebâhicü'l-Felsefe)* adlı eserini tercüme eden Ahmed Fuâd Ehvânî (1908-1970) ve diğerlerini sayabiliriz.⁶⁰ Neşşâr'ın, geniş çaplı tercüme hareketinin yoğun olduğu bir zamana denk gelmesinin onun ilmi kişiliğinin oluşmasında etkisinin olduğu ve ona çalışma ve araştırmalarda yol gösterdiği kuşkusuzdur.⁶¹

Felsefe ve bilhassa bu araştırmada bizi öncelikli olarak ilgilendiren felsefi bilimlere gelince, bunlar 19. yüzyılın sonlarında, felsefeyi akademik bir meslek olarak görmeden meselelerle entelektüel olarak ilgilenen reformist Rönesans öncülerinin ellerinde geliştiler. Felsefi çalışmaların ortaya çıkmasından önce bunun yolunu açan kimseler arasında İslam inancının kavramlarını rasyonel temelde şerh eden Cemâleddin Efgânî (1838-1897) zikredilebilmektedir. Buna ek olarak Efgânînin talebesi olan Muhammed Abduh (1849-1905) bu faaliyet içinde önemli bir rol oynamıştır. Bunun yanı sıra *nahda* (rönesans) hareketinin öncülüğünü yapan Ahmed Lütfi es-Seyyid (1872-1963), akılcı yöntemi edebi araştırmalara sokan Tâhâ Hüseyin (1889-1973), bireyin düşünce ve inancında aklın önünde sorumlu olması çağrısında bulunan Abbas Mahmûd Akkâd (1964-1889) bunlardan bazılarıdır.⁶²

Ancak söz konusu bu din adamları ve yazarlar iki gruba ayrılmaktadır: Birinci grupta bulunan şeyhler İslam'ı savunmayı birinci amaç edinirken ikinci grupta yer alan

⁵⁹ Kâdî, *age.*, ss. 25-26.

⁶⁰ Zekî Necîb Mahmûd, *min Zâviyeti'l-felsefiyye*, Daru's Şuruk Yay, Kahire, 1979, s. 26.

⁶¹ Murâd, "agmd.", s. 3.

⁶² Mustafa Öztürk "Çağdaş İslam Düşüncesi", *YTB Akademi Dil Edebiyat ve Sosyal Bilimler Dergisi*, S: 4, 2012, s. 18.

edebiyatçılar evrensel ve ortak kültür ve değerler benimsenmesi çağrısında bulunmuşlardır.⁶³ Zeki Necip Mahmûd (1905-1993) o dönem hakkında şunları ifade eder:

“Bundan sonra üniversiteler inşa edildi ve felsefe bölümlerinde düşünür felsefecilere göre başka türden çalışmalar meydana geldi. Burada artık düşüncenin felsefi bir renge boyanmasıyla sınırlı kalmadı. Bilakis felsefi mirasın ciddi bir şekilde yayılmasını konu alan akademik araştırmalara geçildi. Bu araştırmalarda aynı zamanda, antik ve modern Batı felsefi doktrinlerinin aktarımı da hedeflendi. Bazen yalnızca çeviriden alıntı yapılırken bazen çeviriye yorum ve eleştiriler de ekledi. Sonunda yazar, fikri sadece bilimsel bir sunum olacak şekilde sınırlı çeşitli felsefi konuları ele aldı”.⁶⁴

Bu, 20. yüzyılın ilk yarısında Mısır’da felsefi çalışmaların ilerleyişini ve felsefe çalışmalarla ilgilenenlerin belirli doktrinleri nasıl benimsemeye, anlatmaya ve desteklemeye başladıkları göstermektedir. Alî Sâmi en-Neşşâr’ın İslam felsefesi konusunda özgünlüğe dönmek ve İslam düşüncesini bu bilimlere üzerine yeniden oturtmak için kelam, fıkıh ve fıkıh usulüne inme çağrısı yapan birkaç kişiden biri olması şaşırtıcı değildir. Kendisi “İslam Düşünürlerinin Araştırma Yöntemleri ve Aristotelesçi Mantığın Eleştirisi” başlıklı yüksek lisans tezinde bu konuyu tartışmıştır.⁶⁵

1.4. Mustafa Abdürrazık’ın Felsefi Okulu ve Alî Sâmi En-Neşşâr Üzerindeki Etkisi

Alî Sâmi en-Neşşâr, Mustafa Abdürrazık’ın düşünce okulunun sadık öğrencilerinden biridir. Bundan dolayı Neşşâr diğer talebelerle birlikte bu okulun uzantısı olarak İslami ve daha özgün bir yaklaşıma dayanarak Abdürrâzık’ın okulunu ileri bir seviye’ye taşımışlardır.⁶⁶

(...) Şüphesiz ki İslam felsefesi, İslam ümmetinin nihai, yenilenmiş bir ifadesi, bu yaratıcı ümmetin çağlar boyunca gösterdiği gelişiminden dökülüp gelen özdür. Müslümanların hayatında ve tarihlerinde bu İslam felsefesinin gerçeklerinden daha tehlikeli veya daha doğru hiçbir gerçek yoktur. Bu, hayatlarının özü, gelişimlerinin

⁶³ Mahmûd, *age.*, ss. 17-18.

⁶⁴ Mahmûd, *age.*, s. 17.

⁶⁵ Murâd, “agmd.”, s. 3.

⁶⁶ Neşşâr, *Neş’etü'l-fikri'l-felsefi fi'l-İslam*, s. 47.

aynası, toplumlarındaki umutların ve acıların bir yansımasıdır. Bu felsefe, müteaddit ufuklar içermektedir. Başta metafizik, tabiat, ahlak ve politika olmak üzere geniş alanlara nüfuz etmektedir. Bu felsefe, kendisini diğer medeniyetlerden ve diğer milletlerden ayıran özel karakterli bir medeniyet vücuda getirmiştir. Belirli özelliklere sahip bir millettten çıkan felsefi ruh, farklı özelliklere ve farklı ufuklara sahip bir millettten çıkan felsefi ruhla aynı değildir. Kuşkusuz bütün felsefeleri içine alan genel bir felsefe tarihi vardır ve bu felsefeler onun çerçevesi içine yerleştirilmiştir. İnsan düşüncesi birbirine bağlıdır. Fakat felsefelerin, özü itibariyle doktrinlerine benzer olduğunu söylemek büyük bir yanılıdır. (...) İslam felsefesi, yaratıcı ve derinlere nüfuz eden bir aydınlanma çağının başlangıcını oluşturur, bu felsefe yeni bir varlık meydana getirmiş ve insan düşünce tarihine büyük tasavvurlar kazandırmıştır. Bu düşünce bir aşamadan diğerine dönüşerek asil ve özgün bir konuma gelmiştir.⁶⁷

Alî Sâmî en-Neşşâr, özgün felsefeyi ve içine yabancı unsurlar karışmış felsefeyi sorgulayarak Yunan felsefesinden farklı otantik bir felsefe olduğunu kanıtlamaya çalıştı. Bu özgünlük, sanıldığı gibi İslam felsefesi tarafından somutlaştırılmaz, bilakis bu usûlü’ d-dîn ve fıkıh usulü tarafından temsil edilir.⁶⁸ Alî Sâmî en-Neşşâr, bu akımın önde gelen temsilcilerinden biri olarak kabul edilir. Ancak bu tezin ilk belirtileri ve embriyonik işaretleri öğretmeni Mustafa Abdürrâzık’ta bulunabilir. Öğrenciler, bu önermeyi sonuna kadar götürenlerdir. Kendisi, *Temhîd li-târîhi’l-felsefeti’l-İslamiyye* adlı eserinde bu özgün felsefenin ilk işaretlerini vermiştir.⁶⁹ Bu eserinde Mustafa Abdürrâzık, fıkıh ve kelamın asıl felsefe olduğunu açıkça belirtmiştir. Buna göre Mustafa Abdürrâzık bu tezin savunucusudur, diyebiliriz. Kendisi eserinin başında, amacını “İslami rasyonel düşüncenin ilk atomlarını bütünlük ve saflık içinde keşfetmek” şeklinde açıklamıştır.⁷⁰

Alî Sâmî en-Neşşâr tarafından ortaya atılan ve doygunluk sınırına sivrulan bu teze göre, İslam filozofları, düşüncelerini temellendirme konusunda kelamcılarının ulaştığı mertebeye ulaşamadılar.

⁶⁷ İbrâhim Medkûr, *Fi’l-Felsefeti’l-İslamiyye menhec ve tatbîkühû*, C. I, Dâru İhyâi’l kütübi’l Arabiyye Yay, Kahire, 1947, ss. 195-196.

⁶⁸ Neşşâr, *age.*, 47.

⁶⁹ Neşşâr, *age.*, 48.

⁷⁰ Mustafa Abdürrâzık, *Temhîd li-târîhi’l-felsefeti’l-İslamiyye*, Darü’l-Kitabi’l-Mısri Yay, Kahire, 2001, s. 101.

(...) Kindî, Fârâbî, İbn Sînâ ve İbn Rüşd, ‘bir Yunan taklitçisi’ ve ‘irrasyonel bir mukallit’ tirler. Kindî ve İbn Rüşd’ün orijinal akılcılığı, Mu’tezile’den, Mâtürîdilerden ve diğer Müslüman düşünürlerden ödünç alınan bir akılcılıktan ibarettir. Bunlar filozof değil, filozof geçinen kimselerdir. Ben onlara İslam felsefenin sahipleri değil, Müslüman felsefesinin sahipleri diyorum. İslam’da felsefi üretim Mu’tezile ile başlamış, onu Eş’arîler ve Şiiiler izlemiştir. İslam’ın gerçek felsefesinin gizlendiği yer burasıdır.⁷¹

Müslüman filozoflar hakkındaki bu cesur ve sert sözlerin şaşkırtıcı bir yanı yoktur. Zira yazar, bizi İslam felsefesini "gerçek yerinde" etüt etmeye çağıran Mustafa Abdürrâzık ekolünün bir uzantısıdır. Modern Mısır’daki ilk İslam felsefesi profesörlerinden biri olan Mustafa Abdürrâzık, İslam felsefesini, gerçek kökenlerinde incelemeye davet ettiğini açıkladığından beri, ilk öğrencileri en zor konularla meşgul olmuş, onları özenle ve ustalıkla etüt etmiştir. Sonra bu çalışmaları, çağdaş İslam hayatı içinde yeni ve etkileyici bir biçimde anlamaları için tüm Müslümanlara takdim etmişlerdir.⁷²

Mustafa Abdürrâzık’ın kurduğu ve daha sonra talebeleri tarafından büyütülen bu düşünce okulunun adamları, zengin ve muazzam araştırmalar ortaya çıkardılar. Bu araştırmaların ilkelerini kendileri bizzat açıkladılar, fikirlerini ve araştırmalarını geliştirdiler. Her biri kendi sahasında İslam düşüncesinin özgünlüğünü, bu düşüncenin bir yönüyle incelemeye koyuldu.⁷³ Alî Sâmî en-Neşşâr, İslam’daki felsefi düşüncenin özgünlüğüne vurgu yaparak demiştir ki:

İslam felsefesini Meşşâî İslam felsefenin kapsamıyla sınırlandıran yanlış fikir sona ermiştir. Hatta şu an İslam felsefesinin; Meşşâî İslamcılığı, İslami Eflatunculuğu ve Yeni Eflatunculuğu, İslami Stoacılığı içerdiği kabul edilmektedir. Bununla birlikte çeşitli dalları ve mezhepleri ile kelim ilmi, sonra tasavvuf, sonra fıkıh usulü ilmi üzerine yapılan dilsel ve metodolojik çalışmaları kapsadığı da kabul edilmektedir.⁷⁴ “Belki de İslam felsefesi tarihi, el yazmaları bulunup sağlam bir bilimsel araştırmayla araştırılmadıkça, her zaman parantez içinde kalacak ve revizyona ve değişikliğe tabi olacaktır. Daha önce de işaret ettiğimiz gibi İslam felsefesi tarihi, Arapça, Osmanlıca ve Farsça el yazmaları hazinesi yayınlanıncaya kadar tam bir istikrara kavuşamayacaktır. Ancak İslam felsefesi

⁷¹ Neşşâr, *age.*, s. 18.

⁷² Murâd, “agmd.”, ss. 2-3.

⁷³ Neşşâr, *age.*, ss. 23-24.

⁷⁴ Neşşâr, *age.*, s. 17.

araştırmacılarının çabaları, birçok el yazması çıkarmakla ve onları elde etmek için muazzam bir enerjiyle her zaman devam edecektir. El yazmaları ve belgeler ne kadar çok ortaya çıkarsa, İslam felsefesi tarihi o kadar fazla büyüyecektir. Bu yüzden araştırmamızı sürekli olarak değiştiriyoruz ve yeniliyoruz.⁷⁵

Kısaca Mustafa Abdürrâzık, İslam felsefesi ve tarihi çalışmalarında yeni bir yöntem ortaya çıkarmıştır. İslam felsefesi çalışmasına yönelik geleneksel yöntemlerdeki içinden zor çıkılır yanların üstesinden gelmesini sağlayan onun bu yaklaşımıdır. Mustafa Abdürrâzık okulunun, bu benzeri görülmemiş yöntemi sayesinde İslam felsefesi, İslam'ın temel dini metinlerinin ayrılmaz bir parçası haline gelmiştir. Yani, oryantalistlerin iddia ettiği gibi tesadüfi bir olgu değil, fıkıh usulü ve kelam ilmine benzer bir nitelik arz ediyordu. Alî Sâmi en-Neşşâr, Mahmûd Hıdırî Muhammed Mustafa Hilmi, Abdülhâdî Ebû Ride (1909-1991), Muhammed Yûsuf Mûsâ (1899-1963), Osman Necati, Abbas Mahmûd Akkâd (1889-1964) ve diğer araştırmacı öğrenciler, Şeyh Mustafa Abdürrâzık'ın felsefi okulunun temel direğini temsil etmişlerdir.⁷⁶

⁷⁵ Neşşâr, *age.*, s. 21.

⁷⁶ Öztürk, "agm.", s 19.

İKİNCİ BÖLÜM

NEŞŞÂR'DA İSLAM FELSEFESİ TASAVVURU

Bu bölüm Neşşâr'da İslam felsefesi tasavvuru ve İslam düşüncesinde İslam felsefesinin yeri gibi başlıkları içermektedir.

2.1. Tarihsel ve Kavramsal Açından İslam Felsefesi

Neşşâra göre İslam felsefesinin bütüncül olarak değerlendirmesi gerekir; bu nedenle İslam felsefesi usulcüler, fakihler, kelamcılar ve filozofların yapmış olduğu çalışmalardan ibarettir. Gerçek İslam felsefi mirası, Müslüman filozofların Fârâbî, İbn Sînâ ve hatta İbn Rüşd aracılığıyla Kindî'den kavradıkları tüm Meşşâîyye felsefesi ve Gnostik-İran felsefi düşüncesinden arınmış orijinal İslam felsefesinin oluşturduğu mirastır. Müslüman filozoflar, yeni bir felsefe getirdiklerini düşünerek evâillerin felsefelerini ve bilimlerini açıklamaya başlamışlardır. Aynı şeyi, bu filozoflar tarafından yeni Eflatunculuk okulu ve diğer Helenistik felsefelerle etkileşimlerinde de yapmışlardır. Gazâlî hariç, Müslüman filozofların felsefesi aslında bir yaşam felsefesi ve senkretik bir yaklaşıma dayanmaktadır. Hakiki bir İslami metoda dayanmamaktadır. İslam felsefesinin temsilcileri koordine edilmeye çalışılsa felsefeleri şu şekilde özetlenebilir: İslam felsefesinin temsilcileri bazen Yeni Eflatunculuk ve bazen de Platonizm ile karıştırılan bir Aristoteles felsefesi ortaya koymuşlardır. Eksik ve çarpık görünen bu girişime "İslam felsefesi", sahiplerine ise "İslam filozofları" denilmiştir.⁷⁷

Neşşâr'ın İslam felsefesine ve Müslüman filozoflara yönelttiği eleştirilerin ne kadar sert olduğu bir önceki alıntıdan anlaşılmaktadır. Neşşâr, felsefenin İslam dünyasına aktarılmasından sonra, başta Mu'tezile olmak üzere kelamcılar ile "Müslüman filozoflar" arasında büyük bir tartışmaya neden olan "şiddetli bir deprem" denebilecek bir şeyin meydana geldiğine inanmaktadır. Yunan felsefesinin İslam dünyasındaki meşruiyeti ve bu felsefenin İslam inancıyla ilişkisi üzerine tartışmalar ağırlıklı olarak filozoflar ve kelamcılar arasında yoğunlaşmıştır. Bundan sonra Bâkılânî (950-1013) ve Cüveynî (1028-1085) gibi erken dönem Eş'arîlerle kelamcılar ve filozoflar arasında kelami-felsefi

⁷⁷ Neşşâr, *age.*, s. 47.

münakaşalar devam etmiş ve Gazzâlî'nin Müslüman filozofları tekfir etmesiyle bu tartışmalar son bulmuştur.⁷⁸

Neşşâr, Gazzâlî'nin bu filozofların küfürlerini ilan etmesine yol açan kelamcılar ve Müslüman filozoflar arasındaki derin farklılığın nedenini metafizik meselesine bağlamıştır. Kur'an-ı Kerim metafizik konulara girilmemesi konusunda uyarıda bulunurken, felsefe buna kayıtsız şartsız izin vermiş, bu da Müslüman filozofları Kur'an'ın çizdiği sınırları aşmaya teşvik etmiştir. Çünkü "Tanrı'nın varlığı", "âlemin yaratılması" gibi sorunlar akılla çözülebilecek meseleler değildirler.⁷⁹

2.1.1. İslam Felsefesi Adlandırma Problemi

İslam felsefesinin isimlendirilmesi konusuna gelince, bu alana "İslam felsefesi" mi yoksa "Arap felsefesi" mi denir? İsim üzerinde bitmek bilmeyen tartışmalara rağmen çoğu üniversiteler ve bazı araştırmacılar⁸⁰ bu alana uygulanan ortak bir terim haline gelen bir terim üzerinde ittifak etmeyi tercih etmişlerdir, ve bu terim "İslam felsefesi" terimidir. Araştırmacılar, bir dizi faktörden dolayı İslam felsefesini bu adla adlandırmayı seçtiler, bunlardan en önemlisi: İslam felsefesi, eserlerinin çoğu Arapça yazılmış olmasına rağmen, "Arap felsefesi anlamına gelmez; çünkü Müslüman filozofların çoğu Arap değildirler ve farklı diller kullanmışlardır. Fârâbî, İbn Sînâ ve hatta bunların dışında; Müslüman olmayan bazı düşünürler İslam felsefesi alanının gelişmesine katkıda bulunmaktadır; örneğin Yahudi olan Musa b. Meymûn (1138-1204) ve Hristiyan olan Yuhannâ ed-Dımaşkî (ö. 749) gibi düşünürleri örnek olarak verebiliriz. Bu bağlamda örnekler az değildir; çünkü bazı Müslüman filozoflar, Nestûrîler ve Sâbiîler'den gelen felsefe hocalarının talebeleri olmuşlardır.⁸¹ "Dolayısıyla İslam felsefesini belirli bir ırka

⁷⁸ Neşşâr, *age.*, s. 48.

⁷⁹ Neşşâr, *age.*, s. 48.

⁸⁰ İslam felsefesi adlandırma problemi ile ilgili daha detaylı tahliller için bkz: Ömer Mahir Alper, "İsmail Hakkı İzmirli'nin İslam Felsefesini Yorumu: Tarih Yazımına Bir Örnek", *İ. Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi*, S: 12. 2003, s. 117.

⁸¹ Gönül Emirbilek, "Modern İslam Felsefesi Tarihi Yazımları: T. J. De Boer Örneği", (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi), *Yıldırım Bayazıt Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Felsefe Anabilim Dalı*, 2015, s. 11.

bağlamak, bir tür bilimsel olmayan etnik fanatizm ve Aryan oryantalizmine Sâmi bir oryantalizm ile yanıt veren ters oryantalizmdir”.⁸²

2.1.2. İslam'ın İlk Dönemlerinde Düşünce Faaliyetleri

Yunan toplumunda felsefenin ortaya çıkmasından önce, bu toplum, bir takım mitsel inanca ve doğa dinlerine inanmıştır. Yunan mitolojisinin sistemi böyle kurulmuştur. Yunan toplumunda felsefe ortaya çıktığında, mitolojinin rolü kolay kolay azalmadı; Sokrates, Yunan mitolojisine karşı çıktığı için zehir içmeye zorlanarak idam edilmiştir.⁸³ Talebelerinin akıllarını karıştırmakla suçlanan Sokrates öğrencilerinin gözleri önünde idam edilmiştir. Hıristiyanlık Yunanlıların topraklarına girmeden önce Yunanlıların tek tanrılı dinleri bilmedikleri söylenebilir. Ancak mesela Yahudi felsefesinin Yahudilik'ten çok etkilendiğinin söylenmesi mümkündür; Yunan felsefesi ise Hıristianlıktan pek etkilenmemiştir. Yunan dininin ve mitolojisinin etkisi, Sokrates'ten önce Yunan düşüncesi üzerinde en büyük etkiyi yaratmıştır. “(...) İnsan düşüncesinin öncüleri, bütüncül bir din teorisine ulaşamadığı için; vahiy nimetini de bilememişlerdir. Yunanlılar karamsardılar ve yaşamın kısılığı ve bireyselliğın tamamen yok edilmesi fikrine aldandılar. Yunan dini toplamda işlevsiz bir din, okült mitler ve hastalıklı kavramlardı”.⁸⁴

İslam'dan önce Arap Yarımadası'ndaki ilk Arapların net bir felsefi çıkarları yoktu; belki de sürekli hareketlerinin bir sonucu olarak Hıre'de ve Bilâdüşşam'da istikrarlı bir durumda yaşayan Araplar bile olgun bir felsefi miras üretmeye girişmediler. İslam öncesi dönemdeki Arap kültürel entelektüel üretiminin çoğu, İslam öncesi şairler tarafından savaşlarını ve avlanmadaki maceralarını anlatan yorum ve şiirler şeklinde ifade edilen edebi-şiiresel bir kültür etrafında toplandı. Câhiliyye Dönemi'ndeki edebi ve şiiresel eğilime

⁸² Medkûr, *age.*, s. 23.

⁸³ Sokrates Savunması ve İdamı ile ilgili bkz: Platon, *Sokrates Savunması*, (Haz. Turan Hanoğlu), Karanfil Yay, 2021, İstanbul, s. 37.

⁸⁴ Neşşâr, *age.*, s. 61.

örnek olarak İmruülkays b. Hucr (ö. 540), Lebîd b. Rebîa (ö. 660) Antere b. Şeddâd (ö. 614) gibi şairler sayılabilir.⁸⁵

Bazı araştırmacılar, İslam medeniyetinde felsefenin ortaya çıkışını Hz. Muhammed'in ve sahabelerinin Doğu ile Batı'yı birbirine bağlayacak nitelikteki büyük fetihlerine kadar dayandırmaktadırlar.⁸⁶ İktisadi hayatın yavaş yavaş gelişmeye başladığı Doğu ile Batı arasında, tarım ve zanaatın canlanması sonucunda ticaret hatları açılmıştır. Bu ekonomik gelişmenin yanı sıra, genel olarak sanat, edebiyat, bilim ve entelektüel yaşam için dikkate değer bir ilerleme kaydedilmiştir. İslam felsefesinin ortaya çıkış tarihi, genellikle Abbâsîler dönemindeki çeviri hareketi ve Bizans İmparatorluğu'nun ardından bir grup Bizans âliminin İran'a göç etmesi nedeniyle Asya'da Bizans İmparatorluğu sınırları dışında yayılan Yunan felsefesi ile bağlantılıdır. Edessa'daki felsefe okulu Yunan İmparatoru Zeno (MÖ. 489) tarafından kapatıldı ve daha sonra da, Justinianus Atina'daki (MÖ. 529) felsefe okulunu kapattı. Bunun yanı sıra Bizans Kilisesi'nin Nasturileri ve Mesih'in tek doğasının savunucularını takip etmesinin bir sonucu olarak, firari âlimler, şerhleri ve Süryânîce tercümeleriyle tanınan Nusaybin şehrinde fikri merkezler kurarak, Yunancadan Süryânîceye ve ardından Arapçaya tercüme faaliyetlerine devam etmişlerdir.⁸⁷

Müslümanlar fethettikten sonra, ünlü İskenderiye okulunda, tıp, felsefe ve matematik öğretimi Halife Hz. Ömer b. Abdülaziz (617-720) döneminde de varlığını sürdürmüştür. Daha sonra İskenderiye Kütüphanesi Antakya'ya ve Harran'a nakledilmiştir. İskenderiye okulu Büyük İskender (MÖ 356-323) zamanından fetih dönemine kadar evâil ilimleri (Yunan felsefesi, Yunan mantığı...) için önemli bir merkez haline gelmiştir. Dolayısıyla antik Yunan dinlerinin mensupları Hıristiyanlığın Yunan toprağına girmesinden sonra zulüm gördükleri için Antakya, Harran şehirlerine sığınmak zorunda kalmışlardır. Harran halkı yıldızlara tapmalarıyla tanınan Süryânî

⁸⁵ Neşşâr, *age.*, 62.

⁸⁶ Emirbilek, *age.*, s. 19.

⁸⁷ Margaret Malamud, "Ortaçağ Horasanında Sapkın Bir Politika: Nişabur Karrâmiyyesi", (Çev. Hüseyin Doğan), *Kelam Araştırmaları Dergisi* Yay, C. XIII, S. 1, 2015, ss. 535-536.

Sâbîlerindendi; Yunan felsefî geleneklerine sadık kaldılar ve büyük ölçüde matematik ve tıpla ilgilendiler.⁸⁸ Araplar, Türkler, Farslar ve Berberilerden oluşan İslam milletleri arasında ana dil olarak kullanılan Arap dili vasıtasıyla bu milletler arasında entegrasyon ve kültürel etkileşim oluşmuş; bu halkların İslam'a girmesiyle birlikte Arapça yavaş yavaş siyasetin, kültürün ve bilimin dili haline gelirken, aynı zamanda Süryânî Nasturilerin büyük rol oynadığı çeviri hareketi de aktif hale gelmiştir. İslam'ın hâkim bir resmi din olması Doğu Hıristiyanlarının yaşamlarını çok fazla etkilememiş, felsefî ve bilimsel faaliyetlerinde ısrarlı olmuşlar ve çok kültürlü bir bağ oluşturmuşlardır.⁸⁹

Neşşâr, Müslümanların Yunan bilim ve felsefesiyle temasının, Aristoteles'in eserlerinin bazı Süryânî entelektüeller tarafından tercüme edildiği 7. ve 8. yüzyıllarda gerçekleştiğine inanmıştır. Cündișâpûr şehrinde Yunan, Süryânî, Fars ve Hint bilimlerini içeren bir bilim okulu vardı. İbnü'n-Nedîm (Ö. 385) *el-Fihrist* adlı kitabında o dönemdeki tercüme sürecini anlatan bir kıssadan bahsetmiş ve şöyle demiştir: “Hâlid b. Yezîd (655-704) Evâil ilimlerin tercümesi kararını aldığı zaman Mısır'da ikamet eden bir grup Yunan filozofunun getirilmesini emretti ve onlara Yunancadan, Kıpticeye bazı eserler nakletmelerini istedi. Bu İslam'da bir dilden diğerine gerçekleşen ilk aktarımdır”.⁹⁰

O dönemdeki tercüme faaliyeti süreci bireysel bir karakterle ve padişahların emriyle karakterize edildi⁹¹. Hz. Ömer b. Abdülaziz'in Yahudi doktor Mâserceveyh⁹²'ten tıp üzerine bir çalışma kitabını tercüme etmesini istemesi buna örnektir.

2.1.3. Oryantalizm Bakış Açısından İslam Felsefesinin Özgünlüğü

Batılı oryantalistler tarafından yürütülen çalışmalarda İslam felsefesinin özgünlüğü meselesi önemli problemlerden biridir. Çünkü felsefe ile dinin uzlaştırması meselesi İslam felsefesindeki metot problemi kadar önemlidir. Bu problemde, tüm İslam

⁸⁸ M. Nesim Doru, “Grek ve İslam Etkileri Işığında Süryânîlerde Felsefî Düşüncenin Gelişimi”, *Uludağ Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Felsefe Dergisi* Yay, S. 19, s. 2012, s. 127.

⁸⁹ Neşşâr, *age.*, s. 43.

⁹⁰ Muhammed İbnü'n-Nedîm, *el-Fihrist*, Dâru'l-Marife Yay, Beyrut, 1997, s. 300.

⁹¹ Gürkan Dağbaşı, “Abbasi Dönemi Çeviri Faaliyetleri”, *Eskiyeni Dergisi* Yay, 2013, S. 27, s. 128.

⁹² Mâserceveyh 7. yüzyılda yaşamıştır.

felsefesini Yunan felsefesinin taklidi ve takipçisi olarak görenler ile bunların tamamen yaratıcı ve özgün olduğuna inananlar arasında çelişkiler vardır.

Gerçekten İslam felsefesi özgün bir felsefe mi? İslam felsefesinin özgünlüğü konusunda genel olarak üç farklı görüş bulunmaktadır. Bunlardan ilki, oryantalist bakış açısını da içeren İslam felsefesinin özgün olmadığı iddiasıdır. Diğer İslam felsefesinin eklektik olmakla birlikte; bunun yaratıcı bir eklektisizm olduğudur, son görüş ise İslam felsefesinin özgün bir felsefe olduğudur.⁹³

Genel olarak, oryantalistler İslam felsefesinin özgünlüğü ve yaratıcılığını görmezden gelmişlerdir; İslam felsefesinin tamamen tekrar, taklit ve Yunancadan Arapçaya tuhaf bir tercüme olduğuna inanan Fransız oryantalist ve filozof Ernest Renan'ın (1823-1892) görüşü gibi görüşleri benimsemişlerdir. Bu bağlamda, İslam felsefesi Arap alfabesiyle yazılmış bir Yunan felsefesinden başka bir şey değildir⁹⁴; Çünkü İslam felsefesini temsil eden Müslümanların çoğu Sâmîlerdir ve Sâmîlerin yaratıcılık yetenekleri yoktur. Müslüman filozoflar, ari aklının gerçekleştirebileceği yeni bir şey bulmaktan veya analiz ve sentez sürecini yürütmekten acizlerdir; çünkü Sâmîler bu zeka yeteneğine sahip değildirler. Sâmîlerin akli ise, birden çok şeyi ve bunların bileşimini düşünemez, konuları bölmeyi kabul etmeyen tam ve bütünlük bir birim olarak düşünür; çünkü Sâmîler basit bir akla sahiplerdir. Bu nedenle, açık bir din olarak Hıristiyanlığa kıyasla İslam ve Yahudiliğin iki kapalı din olarak doğasından bahsedebiliriz; İslam ve Yahudilik, teslis (Tanrı, Meryem ve Kutsal Ruh) doktrinine inanan Hıristiyanlığın aksine, monoteizm inancına inanmaktadır. Renan'a göre, eğer Sâmî aklın yaratabileceği bir şey varsa, bunun Aryanların mirası ve mucizesi olan felsefe alanında değil, bilakis tek tanrıcılık (monoteizm) ve kelam alanında olduğu kanaatindedir.⁹⁵

Neşşâr, Müslüman filozofların düşüncesinde yaratıcılık olmadığı konusunda Ernest Renan ile aynı kanaatte değildir. Fakat Neşşâr'a göre söz konusu filozofların felsefeye yeni bir katkıda bulunmadıklarından, bilakis Meşşâî felsefesinin şarihleri

⁹³ Mehmet Vural, *İslam Felsefesinin Özgünlüğü*, Elis Yay, Ankara, 2019, s. 7.

⁹⁴ Medkûr, *age.*, s. 20.

⁹⁵ Medkûr, *age.*, s. 19.

olduklarından bahsetmek mümkündür. Ancak bu, bir bütün olarak İslam düşüncesinin yaratıcılığını ortadan kaldırmamaktadır. Özellikle fıkıh usulü ve kelam oldukça verimli alanlardır. Neşşâr'ın kanaatinde bunlar şüphesiz ki Müslüman filozofların felsefelerinden daha özgündürler ve hatta bu ilimlerin gerçek İslam felsefesi olduğu bile söylenebilir.⁹⁶

Neşşâr, Renan'ın İslam felsefesi ve İslam düşüncesiyle ilgili olumsuz yaklaşımına sert bir eleştiride bulunmuştur. Oryantalistlerin Müslümanlara veya İslam düşüncesine yönelttikleri çeşitli eleştirileri bir araya getirirsek, bunların bilimsel bir temele dayanmadığı bariz bir şekilde görülmektedir. İslam düşünürlerinin Yunan felsefesini neredeyse tamamen kabul ettikleri ve özgün bir felsefe kuramadıkları konusunda Ernest Renan'a katılmak mümkünken yaratıcılık eksikliklerinin maddi veya fizyolojik bir nedenden kaynaklandığı ifadesi kesinlikle kabul edilemez.⁹⁷

Yukarıda gördüğümüz gibi, Renan, İslam felsefesine ve İslam düşüncesine karşı önyargıyla Sâmi ırkını suçlamakta ve İslam felsefesinin Türkler, Araplar, İranlılar, Mısırlılar, Suriyeliler ve Berberilerin kısacası tüm Müslüman milletlerin çabalarının ürünü olduğunu görmezden gelmektedir. Örneğin şu zikrettiğimiz milletlerin hepsi Sâmi halkları değildir, tam tersine İranlılar Arilerdir. Sosyal psikoloji ve antropoloji, Renan'ın Sâmil teorisini dayandırdığı etnografik teorilerin çoğunun yanlış olduğunu göstermiştir. Çalışmaların sonuçları, genel olarak insanın zihinsel özelliklerinin ve yeteneklerinin benzerliğini doğruladı ve çalışmalar Ari ırkının Sâmilere göre herhangi bir üstünlüğü olduğunu kanıtlamadı. Sosyal psikoloji ve antropoloji araştırmalarının sonuçlarına dayanarak, Renan'ın önyargıyla hareket ettiği, bilim ruhundan ve tarafsızlıktan yoksun olduğu söylenebilmektedir.⁹⁸

İbrâhim Medkûr (1902-1995), meselenin aslında Renan'ın tasvir ettiğinin tam tersi olduğunu tespit etmiştir.⁹⁹ İslam ve Kuran-ı Kerim, düşünmeyi ve akli kullanmayı teşvik ederek felsefe, kelam ve tercüme gibi düşünce faaliyetlerinin, farklı asırlar boyunca

⁹⁶ Neşşâr, *age.*, s. 47.

⁹⁷ Neşşâr, *age.*, s. 52.

⁹⁸ Medkûr, *age.*, s. 20.

⁹⁹ Medkûr, *age.*, s. 19.

sürdürülmesini sağlamıştır. İslam medeniyetinde gerçekleşmiş olan tüm faaliyetlere Müslümanlar başta olmak üzere, Hristiyanlar ve Yahudiler de dâhil olmuşlardır.

İslam felsefesine ve Müslüman filozoflara yönelik tüm bu eleştirilere rağmen Renan, özgün ve özel Müslüman felsefesi olarak gördüğü kelimada bir tür yaratıcılığın varlığını kabul ettiğini itiraf etmiştir.¹⁰⁰ Müslüman filozoflar ve kelamcılar Yunan felsefesiyle, özellikle Eflatun, Aristoteles ve Yeni-Eflatunculukla ilgilenseler ve hatta Yunan felsefesi şârihleri olsalar bile; aynı zamanda kendi problemlerini irdeleyerek, kendi felsefi doktrinlerini oluşturabilmişlerdir. Renan'inkine yakın bir başka analiz, diğer çağdaş Fransız oryantalist olan Gustave Dugat (1824-1894) tarafından daha açık bir şekilde ifade edilmektedir. Gustave Dugat, İbn Sînâ, Mu'tezile ve Eş'ariler gibi bir zihniyetin İslam düşüncesinin muhteşem meyvesi olduğunu savunmaktadır.¹⁰¹

18. ve 19. yüzyıllarda İslam felsefesini araştıran oryantalistlerin çoğu bu felsefe hakkında çok bilgiye sahip değillerdir. Renan gibi oryantalistler İslam felsefesinin orijinal kaynaklarına erişememişlerdir. Başlangıçta Arapça, Türkçe ve Farsça gibi şark dillerinin iyi bilinmemesi, oryantalistlerin genel olarak İslam düşüncesini anlamalarına bir engel oluşturmuştur¹⁰². 20. yüzyılda İslam felsefesiyle ilgili bilgiler oryantalistler için daha net hâle gelmeye başlamış; bunun sonucunda İslami ilimleri daha yakından tanımışlar, onun mahiyetini ve özelliklerini fark etmeye başlamışlardır. Oryantalistler İslam felsefesini ne kadar çok bilirlerse, onu o kadar tarafsız ve adaletli bir şekilde yargılayabilirler. Oryantalistler, İslam düşüncesini yalnızca Aristoteles veya diğerlerinin felsefesini taklit eden fikirler olarak değerlendirmiştir; çünkü onu orijinal İslami kaynakları aracılığıyla teşhis edememişlerdir. Bunun nedeni ise o zamanlar bu kaynakların henüz dağınık ve düzensiz olmasıdır.

Sonuç olarak, oryantalistler, İslam felsefesine ilişkin şerhlerde temsil edilen eserler ve Latinceye aktarılan ikincil kaynaklar aracılığıyla İslam felsefesini araştırmışlarsa bile,

¹⁰⁰ Ernest Renan, *İbn Rüşd ve İbn Rüşdcülük*, (Çev. Adil Za'ter), Dâru İhyâi'l Kütübi'l Arabiyye Yay, Kahire, 1957, s. 47.

¹⁰¹ Renan, *age.*, s. 52.

¹⁰² Medkûr, *age.*, s. 19.

İslam felsefesini doğrudan kaynaklarından ve orijinal dillerinden incelememişlerdir. Dolayısıyla, tıpkı bazı Müslüman filozofların yaptığı gibi oryantalistler de ara çevirilerin hatalarına düşmüşlerdir.¹⁰³

2.1.4. Tedvîn Dönemi

Müslümanların İslamiyet'ten sonraki en büyük başarıları, insanlık tarihinde karanlık bir dönem olarak kabul edilen, feodalizm ve kölelik gibi birçok sosyal adaletsizliğin hüküm sürdüğü Câhiliye Dönemi'nin sonunu getirmeleri olarak kabul edilir. Câhiliye Dönemi'ni, özellikle sosyal, siyasi ve hatta ahlaki düzeyde kapsamlı bir kaosun hüküm sürdüğü bir evre olarak değerlendirmek mümkündür. İslam, İslam öncesi toplumun kurallarından farklı olarak yeni temeller atarak İslam devletinin kurulmasını, daha sistemli ve düzenli bir toplumu inşa etmek hedefiyle, kapalı olan kabile toplumunun daha adil bir topluma dönüşmesini sağlamıştır.¹⁰⁴ Burada İslamiyet öncesi edebî hayatın (şiir) özellikleri ile İslam'ın ilk devirlerindeki edebî hayatın özellikleri arasındaki benzerlikler dikkat çekmektedir. Entelektüel hayat konusunda, İslam'dan önceki dönem (Câhiliye Dönemi) ve İslam dönemi arasında belli bir kesinti olup olmadığına dair birçok ciddi tartışma devam etmektedir. Tartışma konusu İslam'da, İslamiyet öncesi edebiyatın (Câhiliye edebiyatı) etkisinin devamı olarak adlandırabileceğimiz konudur.¹⁰⁵

İslam'ın gelişiyile birlikte Câhiliye Dönemi'nin geçici olarak sona ermesine rağmen kültürel geçerliliği sona ermemiştir. Bilhassa Emevîler ve Abbâsîler'de açıkça görüleceği gibi, Câhiliye ilk İslam toplumunun yaşamının bazı yönlerini etkilemeye devam etmiştir. Böylece tedvîn çağında gerçekleşecek olan tarihi yeniden yazma ihtiyacı gerekli olup İslami ilimlerde tedvîn dönemine neden olmuştur. İslami ilimleri tedvîn etme görevi, Câhiliye Dönemi'nden kalma bazı kalıntılar olmadan başarılı olabilecek miydi?

¹⁰³ Medkûr, *age.*, s. 22.

¹⁰⁴ Abdürrâzık, *age.*, s. 115.

¹⁰⁵ Muhammed Âbid Câbirî, *Arab-İslam Aklının Oluşumu*, (Çev. İbrahim Akbaba), İz Yay, İstanbul, 1997, s. 63.

Tedvîn döneminden bahsederken, Süyûtî (1445-1505) söz konusu dönemin başlangıcının tarihi hakkında şu önem taşıyan metni kaleme almıştır:

“143 hicri yılında o dönemde yaşayan İslam ulemâsı hadis, fıkıh ve tefsir ilimlerini kaydetmeye başlamıştır. Bunun doğrultusunda, Mekke’de İbn Cüreyc (699-715); Medine’de el-Muvatta adlı eseriyle Mâlik b. Enes (711-795); Şam’da Evzâî (707-774); Basra’da İbn Ebû Arûbe (689-773) ve diğerleri; son olarak Kûfe’de Süfyân es-Sevrî (715-778) telif eserler yazmışlardır. Yine Megâzî’de İbn İshak’ın (704-768) ve fıkıhta Ebû Hanîfe’nin (714-790) yazıları mevcuttur. Bunlardan sonra, Leys b. Sa’d (713-791); İbn Lehîa (714 – 790); Abdullah b. Mübârek (726-797); Ebû Yûsuf (738-798) ve İbn Vehb gibilerinden söz edilebilmektedir. Böylece ilimleri bölümlene ve yazıya geçirme yaygın hale gelmiştir. Ek olarak, dil, tarih ve savaşlar da kaydedilmiştir. Bundan önceki yıllarda insanlar ezberlediklerine dayanarak veya doğru olup ama düzensiz olan sayfalardan okuyarak ilmi aktarıyorlardı”.¹⁰⁶

Bahsi geçen metin 143 hicri yılını, tedvîn işlemlerinin başlangıcı olarak belirterek tedvîn asrını tarihlendirmektedir. Mansûr’un (754-775) halifeliğe geçmesiyle devlet denetlemesi altında başlayan kapsamlı operasyonu işaret ederek metindeki tedvînden ne kastedildiği açıklığa kavuşturulabilmektedir. Söz konusu halife Mansûr dönemi İslam fikri ve sosyal yaşamına bir yüzyıl boyunca damgasını vurmuştur. Böylece tedvîn, Hz. Peygamber ve dört halife döneminde bilinmekte olup ilkel olarak nitelendirilebilecek bazı olayların kayda alınması olmaktan çıkarak, Mansûr döneminde toplumsal, organize ve büyük etkinliği ifade etmiş olur.¹⁰⁷

Tedvîn faaliyeti Basra, Kûfe, Şam, Mekke, Medine ve Yemen gibi dönemin büyük kültür ve ilim merkezlerinde yaşanmıştır. Söz konusu bölgelerde tefsir ve kıraat gibi Kur’an-ı Kerim ilimleri, hadis-i şerif, usûl-i fıkıh, nahiv ve sarf gibi dil ilimleri, tarih, ensâb, coğrafya, felsefe, mantık, matematik ve fizik ilim dallarını ele alan belgeler ve el yazmalarından oluşan büyük bir çeşitlik mevcuttu. Durum, ilimler arasında telif ve tasnif olmayışından meydana gelen birbirlerinden ayırt etmeyi zorlaştıracak derecede tam bir karışma ve örtüşmeden ibaretti. Böylece, dil, fıkıh, tarih ve tefsirden oluşan birikimi elemek ve organize etmek amacıyla tedvîn ve tasnif çalışmaları yapılmıştır. Tedvîn bazı

¹⁰⁶ Celâleddin, Süyûtî, *Târîhu’l-hulefâ*, Darü’l-kütübi’l-ilmiyye Yay, Beyrut, 2009, s. 416.

¹⁰⁷ Câbirî, *age.*, s. 87.

araştırmacıların iddia ettiği gibi yalnızca tercümeden ibaret olmayıp diğer ilim dallarını da kapsamıştır.¹⁰⁸ Toplanmış ve tasnif edilmiş kaynakların yalnızca yazılı kitaplar ve belgeler olmadığının, insanların nesilden nesile aktardığı ve bazen bu aktarma işlemi sırasında tahrif edilmeye maruz kalabilen hikâyelerden oluşan sözlü kaynakları kapsadığının vurgulaması önem taşımaktadır. Ayrıca bahsettiğimiz sözlü kaynaklar hadis, dil ve şiir gibi ilim dallarında diğer ilim dallarına göre daha çok kullanılmıştır.¹⁰⁹

Mevcut ilim dallarını tedvîn ve tasnif işlemi yeni dalları kurma ve üretmeden oldukça farklıdır. Tedvin için, kayda alınacak ilim dalının hazır durumda olması ve tedvin görevini üstlenen kişi tarafından belirtilen bazı kurallara uyulması gerekmektedir. İlk başta dar bir alanı kapsayan ve temel anlamda hadis, fıkıh ve tefsir anlamına gelen “ilim” sözcüğü sonraki dönemlerde lugat, megâzî ve siyer gibi yardımcı ilimleri de kapsamıştır. Diğer bir ifadeyle, “ilim” kelimesi hadis ve tefsir gibi ilimleri ifade ederek “re’y” kavramına karşı olarak kullanılmıştır.¹¹⁰

Muhammed Âbid Câbirî’ye göre, ilimlerin tedvînine değinildiğinde akla ilk gelen soru yöntem sorusudur: Tedvîn faaliyeti hangi yöntem çerçevesinde düzenlenmiştir? Câbirî, içtihat ve istinbât yöntemini kullanmadan sadece toplama ve sınıflandırmadan bahsetmenin mümkün olmadığına inanmaktadır. Bu yöntem seçme, silme ve düzeltmeye dayalıdır. Bu nedenle kelamcı veya İslam hukukçusu sadece ilimleri yazıya geçirmekle yazdığı metnin okumasını, yorumlamasını sunmaktadır. Böylece, tedvîn süreci sadece İslam kültür mirasını zarar görmekten korumakla sınırlı kalmamıştır. Bunun yanında tedvin çalışmaları bugün İslam kültür mirası olarak adlandırılan alanın daha kapsamlı bir şekilde yeniden inşa edilmesini de sağlamıştır. Böylelikle kültürel sistem, Müslümanların dünya ve tarih hakkındaki görüşlerinin referans çerçevesini oluşturmak üzere tesis edilmiştir.¹¹¹

¹⁰⁸ Câbirî, *age.*, s. 60.

¹⁰⁹ Câbirî, *age.*, s. 60.

¹¹⁰ Câbirî, *age.*, s. 63

¹¹¹ Câbirî, *age.*, s. 64

Tedvînciler, bilhassa hadisçiler tarafından rivayet, isnad, cerh ve ta'dîl gibi belli ve farklı yöntemler kullanılarak söz konusu yöntemleri yaygın hale getirmişlerdir. Hadis ehli şöyle derdi: “Sahih dediğimizde hadisin mutlak sahih olması değil, şartlarımıza göre sahih olmasıdır”.¹¹² Bu meselenin, hicrî 2. asrın yarısı ile hicrî 3. asrın yarısı arasında yaşamış tefsirciler, fıkıhçılar ve kelamcılara genellenmesi ve buna bağlı olarak o devirden bize kalan miras bakımından doğrudur. Buna karşın unutulmaması gereken husus şu ki bahsi geçen mirasın tamamen doğru olup olmadığı tedvîn edenlerin koymuş olduğu kurallara ve kullandığı yöntemlere bağlıdır. Bu eleştiri tüm İslam mirasının sorgulanması anlamına gelmez, daha ziyade burada kastedilen, tedvîn edenler tarafından oluşturulan bu şartların o dönemdeki tedvîn edilmiş ilimlerin bir parçası olarak görülmemesidir. Bahsi geçen yöntemler sadece ilk tedvînciler tarafından kullanılan sistematik bir prosedürdü, daha sonraki çağlarda bir gelenek haline gelmişti ve İslam felsefesi tarihçileri bu geleneğin sadece bir parçasıdır.¹¹³

Hadis ilminin tedvîn sebeplerine gelince, örneğin Hz. Ömer b. Abdülaziz bazı rivayetlere göre hadislerin kaybolmasından veya Hz. Peygamber hakkında yalan söylenmesinden endişe duyduğu için valilerine “Allah'ın Elçisinin hadislerini toplayın” diye buyurmuştur. Hadis-i şerif toplama kararından önce, insanların hadis-i şerif ve Kur'an-ı Kerim'le karıştırılmasından korkarak, hadisin yazılmasının veya herhangi bir şekilde kayda alınmasının caiz olup olmadığı konusunda fakihler arasında uzun tartışmalar yaşanmıştır. İbn Hazm, *el-İhkâm* adlı kitabında bu tartışmayı şöyle yorumlamıştır: “... Hz. Peygamber'in hadislerinin toplanması caiz değilse de bunu ilk yapanlardan biri Mâlik b. Enes'tir”.¹¹⁴

¹¹² Câbirî, *age.*, s. 63

¹¹³ Câbirî, *age.*, s. 65

¹¹⁴ Ali İbn Hazm, *el-İhkâm*, C. I, Dar İbn Hazm Yay, Beyrut, 2016, s. 137.

2.2. İslam'da Felsefi Düşüncenin Ortaya Çıkmasında Dış ve İç Faktörlerin Rolü

İslam'da felsefi düşüncenin ortaya çıkmasında önemli rol oynayan dış ve iç faktörler şöyle sıralanabilir:

2.2.1. Dış Faktörler

İslam'da felsefi düşüncenin oluşmasına katkıda bulunan birçok faktör vardır. Söz konusu faktörlerin bir kısmı içseldir. İçsel faktörlerden ilerde bahsedeceğimiz için onlara burada değinmeyeceğiz. Dışsal faktörlerin neler olduğunu tespit edebilmek için bu konu üzerinde biraz inceleme yapmamız gerekmektedir.

Şimdi tartışacağımız dış dinî ve felsefi faktörler nelerdir? Peki bunlar, İslam felsefi düşüncesinin doğuşunu ve ilerlemesini nasıl etkilemiştir?

2.2.1.1. Birinci Unsur Yahudilik Unsuru

İslam, ortaya çıktığı dönemde karşılaştığı ilk rakibi olan Yahudilikle sıcak ve yoğun tartışmada bulunmuştur. Medine, İslam'ın Musevilik ile karşı karşıya geldiği yer olmuştur. Yahudiler ve Müslümanlar arasındaki tartışmaları başlatan nedenler; İslam, Yahudilik, İslam Hz. Peygamberi ve İsrailoğulları'nın peygamberleri vs. gibi mevzular olmuştur. Kur'an-ı Kerim bu münakaşalar sırasında Yahudilerin kitaplarını tahrif ederek değiştirdiklerini ve o tahrif edilmeden önce Tevrat'ta Hz. Muhammed adında bir peygamberin geleceğinin müjdelendiğinden bahsetmektedir: “Onlara Allah katından ellerindeki (Tevrat) doğrulayan bir kitap gelince, daha önce kâfirlere karşı zafer isterlerken işte şimdi bilip tanıdıkları (Kur'an-ı Kerim) kendilerine gelince onu inkâr ettiler. Allah'ın lâneti böyle inkârcıdır”. (Bakara Süresi /89). Daha sonra, İslam ve Yahudilik fikri münakaşaları gelişerek savaş haline dönüşmüştür. Örneğin Hayber Savaşı'nda, Müslümanlar zafer kazanmış, ardından Yahudilerin Medine'den sürülmesi ve Yahudilerin Şâm, Yemen ve Kûfe'ye göç etmesiyle bu ikili ilişkiler son bulmuştur.¹¹⁵

¹¹⁵ Neşşâr, *age.*, s. 64.

Yahudilerin, İslam'dan önce, antik tarihleri boyunca Yunanlılar gibi felsefî bir mirasa sahip olmadıklarını söylemek mümkündür. Yahudiler, Yahudi din kültüründe ve Yahudi şiiirinde tecelli eden bir tür dinî, edebi bilgeliğe sahip olmuşlardır ki buna benzer bir durum İslamiyet'ten önce Araplar arasında da mevcuttu. Daha sonra, İskenderiye'de ikamet eden, Yunan kültüründen beslenen ve etkilenen, Yahudi hahamlar tarafından yürütülen iktidarda önemli bir etkisi olmayan bilakis Yunan dili bilgisine sahip eğitilmiş bir grup Yahudi doktor ve düşünür çeşitli düşünsel etkinlikte ciddi bir rol oynamışlardır. İslam düşüncesinin oluşumunda etki eden unsurlar arasında Yahudi düşüncesi olabilir, ancak Yahudilerin etkisi Süryânîler, Sâbiîler, Araplar, Türkler ve Farsların katkıları seviyesine ulaşmamıştır.¹¹⁶

Yahudiler, daha sonra başta Mu'tezile olmak üzere İslam kelamcılarından etkilenerek kelim ve felsefî münakaşalara katkıda bulunmuşlardır. Bu doğrultuda, Yahudi kelamcılar, Müslüman kelamcılarında etkilenip Yahudi kelamında da hemen hemen aynı sorunlarla karşı karşıya kalmışlardır. Bu meselelere Allah'ın zatı, sıfatları, kader ve irade gibi problemler örnek olarak verebilmektedir. Kelam yöntemi (cedel), Müslüman kelamcılar tarafından kullanıldığında İslam inancını savunmadaki etkinliğinin bir sonucu olarak, Yahudi kelamcılarının İslam kelamını incelemesine neden olmuştur. Yahudilik de bu ilme büyük ihtiyaç duyuyordu. Zira Hıristiyan ve Gnostik ihtilafları karşısında İslam'ın emekleme dönemindeki durumu gibi Yahudiler de o dönemde aynı savunma konumundaydı.¹¹⁷ Yahudilik ayrıca Hıristiyanlığın tarihsel bir rakip olarak ortaya koyduğu ve İslam tarafından yeni bir rakip olarak temsil edilen tehlikeli bir ideolojik yüzleşmenin meydan okumasıyla karşı karşıya kalmaktaydı.¹¹⁸ Dolayısıyla, Rabbâni yahudilerin, Karâîlik yahudileri kadar Mu'tezile'den de etkilenmelerinden bahsetmek mümkündür.

Diğer bazı İslami kelam tarihi kaynakları, söz konusu etkinin Müslüman ve Yahudi kelamcılar arasında karşılıklı olduğunu göstermektedir. Neşşâr, bu faraziyeyle zıt bir görüşe sahiptir. Yahudi kelamcılarını etkileyenlerin başta Mu'tezile olmak üzere

¹¹⁶ Neşşâr, *age.*, ss.78.

¹¹⁷ Neşşâr, *age.*, s. 79.

¹¹⁸ Neşşâr, *age.*, s. 79.

Müslüman kelamcılar olduğuna inanmaktadır. Örneğin Neşşâr, Anan ben David'in (715-795) Mu'tezile'den etkilenen en önde gelen Karâîlerden biri olduğunu söylemektedir. Anan b. David, Mansûr'un döneminde yeni bir rasyonel hareket çağrısında bulunarak muhafazakâr olan Rabbânilerin vizyonuna karşı devrim çağrısında bulunmuştur. Anan düşünsel özgürlük çağrısında bulunup insan özgürlüğü ilkesini ve Tevrat ile akıl arasında herhangi bir çelişki olmadığını savunan bir Yahudi düşünür olarak nitelendirilmiştir.¹¹⁹

Dolayısıyla Anan ve talebeleri, sadece Tevrat'ın metnine daha çok bağlı oldukları için ve Tevrat'ı şerh eden diğer kitaplara dayanmadıkları için Karâîler (okuyanlar) olarak anılmışlardır. Karâîlik Okulu'nun en önde gelen isimleri arasında David b. Marvân (Ö. 937) ve Yakub b. Kîrkîşânî yer almaktadır.¹²⁰ Rabbânilere gelince, onlar Tevrat'ın yorumlanmasında en katı Yahudi grubuydu, ancak aralarında İslam kelmından da etkilenenler vardır. Bu bağlamda Yahudi filozof ve kelamcı Feyyûmî Saîd b. Yûsuf'dan (882-942) söz edilebilir ki bazı araştırmacılar onun tüm Yahudi düşüncesinin en büyük adamlarından biri olduğunu kabul etmektedir. Feyyûmî Saîd b. Yûsuf, Tevrat ve akıllı birlikte temel alan bir Yahudi felsefesi oluşturabilmek için akıl ve kanıtları kullanan ilk Yahudi düşünürlerden biridir.¹²¹

Bahsi geçen filozof gençliğinde Bağdat'a gitmiş ve bir süre orada Tevrat'ı Arapçaya tercüme edip İbrani nahvi üzerine çalışmıştı. Burada önemli olan nokta, Karâîlik, Rabbâni mezhepleri ile Mu'tezile'den Eş'arilere kadar olan kelami mezhepler arasındaki benzerliklerin farkına varmaktır. Feyyûmî, Ebu'l-Hasan el-Eş'arî'yle çağdaş olduğu için muhtemelen ondan bazı bilgiler edinmiştir. Özellikle naklin aklın önüne yerleştirilmesi konusunda ve buna benzer hususlarda bu etkileşimi görmek mümkündür. Ancak Feyyûmî'nin, Eş'arilerden ziyade Mu'tezile'ye daha yakın olduğunu söylemek yanlış değildir. Bundan dolayı şunu rahatlıkla zikredebiliriz; Feyyûmî materyal

¹¹⁹ Neşşâr, *age.*, s. 79.

¹²⁰ Neşşâr, *age.*, s. 80.

¹²¹ Neşşâr, *age.*, s. 82.

(madde/bilgi) malzemesini Mu'tezile'den alırken yöntem olarak Ebu'l-Hasan el-Eş'arî yöntemine daha bağlı olmuştur.¹²²

Mu'tezile'nin Feyyûmî üzerindeki etkisi, Mu'tezile'nin tartıştığı aynı kelam konularını açık bir şekilde ele almasıyla ortaya çıkar. Örneğin: sudur nazariyesi, Allah'ın zatı ve sıfatları sorunu, adalet vs buna benzer kelami problemlerdir. Feyyûmî, Mu'tezile'nin ilkelerini benimseyerek Mu'tezile'nin savunduğu gibi nübüvveti savunup Fahreddin Râzî'nin (606/1210) nübüvvet teorisini sert bir tavırla eleştirerek reddetmiştir. Feyyûmî, bundan daha ziyade Aristoteles'in mantıkta yazmış olduğu *Organon* eserindeki kategorilere çok ciddi bir tenkit yöneltip bunların tanrı konusuna uygulanamayacağını söylemiştir.¹²³

Neşşâr'ın görüşlerinden yola çıkarak, yukarıda bahsettiğimiz gibi, İslam kelamının Yahudi kelamı üzerindeki etkisi incelendiğinde, Yahudi kelamının İslam kelamı üzerindeki rolü de gündeme gelmektedir. Peki, Yahudi kelamının İslam kelamı ve felsefesi üzerindeki etkisi nedir? Gerçekten bir etkisi var mı ve bu etkinin niteliği ve hacmi nedir?

Öncelikle Yahudi felsefesi dendiğinde şunu belirtmek gerekir; Yahudi felsefesi kavramı veya adlandırma konusu hala araştırmacılar arasında tartışma yaratan bir konudur. Yahudi felsefesini adlandırma tartışması, İslam felsefesinin özgünlüğüne ve adlandırılmasına dair devam eden tartışmalara çok benzemektedir. Bu ihtilafın mahiyeti ne olursa olsun bizim konumuz değildir; bizim konumuz Yahudi felsefesi ve kelamının İslam felsefesi ve İslam kelamı üzerinde bir etkisinin olup olmadığının araştırılmasıdır. Genel olarak denilebilir ki, Yahudilerin Müslümanlar üzerinde felsefi olarak hiçbir etkisi yoktur, ancak Yahudilerin, İsrâiliyat ilmiyle hadiste Müslümanlar üzerinde bir etkisi olmuştur.¹²⁴ Yahudiler ayrıca Kabala gibi Gnostik mezhepler aracılığıyla bazı İslami mezhepleri de etkilediler. Kabala, başta Fatîmî Şii'leri ve mistik Şii'ler olmak üzere bazı Müslüman filozofları ve mistikleri etkilemiştir. Kabala, bazı Müslüman filozofları ve

¹²² Neşşâr, *age.*, s. 82.

¹²³ Neşşâr, *age.*, s. 83.

¹²⁴ Neşşâr, *age.*, s. 82.

mutasavvıfları özellikle Fâtımî Şiîlerini açıkça etkilemiştir. “Yahudilerin Müslümanları kelami veya felsefi olarak etkilemediklerinin söylenmesi mümkün olabilir, ancak gördüğümüz gibi, bazı İslam içindeki mezheplere, özellikle Fâtımîlere yıkıcı unsurlar getirmeyi başardılar”.¹²⁵

Yahudi düşünürler, Müslüman kelimcilerle yan yana İslam dünyasındaki münakaşalara girip “*el-fitnetü'l-kübra*” (büyük fitne) döneminden beri imâmet, teşbih ve bunlara benzer problemlere katkıda bulunarak kendi düşüncelerini rahatlıkla ifade etmişlerdir.¹²⁶

2.2.1.2. İkinci Unsur: Hıristiyanlık Unsuru

İslam ortaya çıktığında önünde uyumlu tek bir Hıristiyanlık bulamadı; aksine, birçok farklı Hıristiyan mezhebi vardı, ardından -tabiri caizse- İslam Hz. İsa'ya olan bakış açısını geliştirerek; kendine ait bir Hıristiyanlık okuması sundu. İslam, Hıristiyanlığın Hıristiyan rahipler ve keşişler tarafından tahrif edildiğini kabul etti. Öte yandan, Kur'an-ı Kerim'de Hıristiyanlıktan bahseden bazı surelerin Süryânîceye tercümelerini içeren metinlerin, Irak'ta ilk Hicri döneme ait olduğu tespit edilmiştir. Tarihî rivayetlere göre Müslümanlarla Hıristiyanlar arasında meydana gelen ilk temas ise Necranlı Hıristiyanlardan bir heyetin Hz. Peygamberle meşhur görüşmesidir. Müslümanlarla Hıristiyanlar arasındaki ilk görüşmelerden bir diğeri de bir grup sahabinin Habeşistan'a hicret ettiği ve kral Necaşî ile karşılaşmaları hadisesidir.¹²⁷

Konuya ilişkin olarak, Muhammed Alî Ebû Reyân'ın (1920-1969) analizine dayanarak İslamda kelim ve felsefenin ortaya çıkmasında Hıristiyanlığın etkisi yadsınamayacak kadar önemlidir. Bundan dolayı Alman Oryantalist De Boer (1866-1942) ve Avusturyalı şarkiyatçı Alfred von Kremer (1828-1889), Hıristiyanlığın İslam kelamının ortaya çıkmasında önemli bir rol oynayıp İslam kelamının en önemli mezheplerinden olan Mu'tezile'nin ortaya çıkmasında belirleyici bir role sahip olduğuna

¹²⁵ Neşşâr, *age.*, s. 88.

¹²⁶ Neşşâr, *age.*, s. 88.

¹²⁷ Neşşâr, *age.*, ay.

inanmaktadırlar.¹²⁸ Kalam ile İslam felsefesi arasındaki iç içe geçmenin boyutunu anlamak kolay olmasa da; yine de kalam ve İslam felsefesi arasındaki örtüşmenin, kelamın Müslümanlar için felsefenin öncüsü olmasından ileri geldiğini söylemek mümkündür. Dolayısıyla İslam'ın ortaya çıkışmasından önce, Şam'daki Hıristiyan kelmacılar arasındaki en yaygın tartışmalarından biri kader meselesi tartışmasıdır.¹²⁹ Böylece Alfred von Kremer'e göre, Mu'tezile'nin öncülerinden biri olan Ma'bed el-Cühenî (ö. 83/702), Yuhannâ ed-Dımaşkî'nin (676-749) (Batı dillerinde Saint Jean Damascene, Saint John Damascene, Saint John of Damascus) gözetimiyle kalam ve mantık eğitimini tahsil etmiştir.¹³⁰

2.2.1.3. Üçüncü Unsur: Yunan Felsefesi Unsuru

İslam'da felsefenin ortaya çıkmasında büyük rolü olan üçüncü dış faktör Yunan felsefesi faktörüdür. Halife Mansur'un zamanında başlatmış olduğu tercüme faaliyetinde Yunancadan, Süryânîceden Arapçaya çok sayıda eser çevrilmiştir. Me'mun döneminde Bizans İmparatorluğu'ndan ek olarak binlerce kitabın getirilmesiyle bu felsefi bağlantının daha da güçlendirilmesi için çalışmalar yapılmıştır.¹³¹ Fars ve Bizans imparatorluklarında bulunan bilim merkezlerinde tercüme faaliyetine katkıda bulunarak felsefe, mantık, tıp, fizik ve matematik ile ilgili alanlarda çok sayıda araştırma yürütülmüştür. Söz konusu merkezlerin tercümanları sayesinde Beytü'l Hikme müessesesi kurulmuştur. Bundan dolayı ilimler İslam imparatorluğu sınırlarında yayılmıştır. Bu bilim merkezlerinden kısaca bahsetmeye çalışacağız.

2.2.1.4. Dördüncü Faktör: İskenderiye Kütüphanesi Faktörü

Müslümanlar miladi 641 yılında meşhur İskenderiye bölgesinin kontrolünü ele geçirdikten sonra o dönemin en önemli kütüphanesi ellerine geçmiştir. İskenderiye Kütüphanesi, o dönemin en eski ve en büyük kütüphanelerinden biri olarak kabul edilmesinin nedeni kütüphanede binlerce çeşitli eser ile el yazması bulunmasıydı. Bazı

¹²⁸ Muhammed Ali Ebû Reyyân, *Târîh 'l-fikir'-felsefi*, Dârülmaârifeye Yay, Kahire, 1990, s. 128.

¹²⁹ Ebû Reyyân, *age.*, s. 31.

¹³⁰ Ebû Reyyân, *age.*, s. 129.

¹³¹ Ebû Reyyân, *age.*, s. 126.

şarkiyat kaynaklarına göre İskenderiye Kütüphanesi'nin, İskenderiye şehrini fethettikten sonra Müslüman ordusu komutanı Amr b. Âs tarafından yakıldığı dile getirilmektedir. Yunan felsefesinin İslam dünyasına aktarım süreci üzerine bir çalışma yapan şarkiyatçı Max Meyerhof (1874-1945), oryantalistlerin İskenderiye Kütüphanesi'nin yakıldığı iddiasını kuvvetle reddetmektedir.¹³²

Meyerhof, çalışmasında (*İskenderiye'den Bağdat'a*) Müslümanların İskenderiye'yi fethedince İskenderiye Kütüphanesi'ni ayakta tuttuklarını ve onlar tarafından fethedilen yerlerde çalışır durumda kalan tek yabancı kütüphanenin İskenderiye Kütüphanesi olduğunu kanıtlamaktadır. Antik İskenderiye Kütüphanesi (MÖ. 326 civarında kurulmuş) Evâil ilimlerinin, özellikle de Yunan bilimlerinin incelenmesi noktasında önemli bir merkez olarak sayılmaktadır.¹³³ Bundan dolayı, antik İskenderiye Kütüphanesi, iki kadim medeniyet olan antik Mısır medeniyeti ile Yunan medeniyetini birbirine bağlayan köprü olarak kabul edilmektedir. Buna göre araştırmacılar onu Doğu'yu Batı'ya bağlayan ilk kültürel köprü olarak kabul etmişler. Kültürel ve tarihi vazifesine dayanarak, İskenderiye Kütüphanesi birkaç yüzyıl boyunca insan düşüncesinin en önemli merkezlerinden biri olduğu için bilimsel ve edebi literatürün eşsiz koleksiyonlarını kapsamıştı. Antik İskenderiye Kütüphanesi, kütüphanenin içerdiği nadir kitaplar ve el yazmaları hakkında bilgi edinebilmek için yüzyıllar boyunca buraya akın eden çok sayıda yazar ve düşünür için sığınak haline gelmişti. İskenderiye'nin antik kütüphanesinde din, astronomi, fizik, kimya, tıp, tarım, coğrafya, tarih, düşünce, felsefe, edebiyat, sanat vs. ilim dalları gelişti.¹³⁴

İslam Medeniyeti ile Yunan Kültürünün genel anlamda ilk karşılaşması, İslam fetih hareketi kapsamında, Müslümanların MS 641 yılında İskenderiye'yi fiilen ele geçirmesiyle başlamıştır. Yunanlılardan İslam Medeniyetine geçen kültürün kökleri, Mısır ve Mezopotamya'da ortaya çıkmış olup, Yunan'da kendini geliştirerek Helenizm ile doruk noktasına ulaşmıştır. Böylelikle İslam medeniyeti Helenizm ile tanışmıştır.

¹³² Max Meyerhof, *mine'l-iskenderiyye ila Bagdad* (Çev. Abdurrahman Bedevî), Kuveyt, 1977, s. 27.

¹³³ Meyerhof, *age.*, s. 28.

¹³⁴ Meyerhof, *age.*, ss. 28-29.

Büyük İskender (MÖ 356-323) dönemiyle Irak, Suriye ve Mısır'da yoğun bir şekilde Yunan kültürü gelişme göstermiştir. Müslümanların İskenderiye'yi ele geçirmesiyle bu iki kadim medeniyet arasındaki etkileşim meydana gelmiştir.¹³⁵

2.2.2. İç Faktörler

Neşşâr, İslam düşüncesinin bütüncül olarak değerlendirilmesinin gerekli olduğuna vurgu yapmış, gerek itikadî ilimlerin gerekse amelî ilimlerin hepsinin Kur'an-ı Kerim'de kapsanmış olduğunu ispatlamaya çalışmıştır. Kur'an-ı Kerim'in amelî hükümlerinin araştırılmasıyla fıkıh ortaya çıkmış ve onun teolojik bir metin olarak araştırılmasıyla kelim ilmi kurulmuştur. Sadece yaşam için değil, ahiret için de bir kitap olarak Kur'an-ı Kerim'in incelenmesinden, nefsleri terbiye etmek amacıyla bir tasavvuf ilmi ortaya çıkmıştır. Kur'an-ı Kerim, yaşamda Müslüman olan insanlar için de bir rehber ve yönetim kaynağı olarak değerlendirdiğinde onun siyaset bilimi için bir temel olduğu görülebilmektedir.¹³⁶

2.2.2.1. Beytü'l Hikme Rolü

Beytü'l Hikme'ye burada değinmemizin nedeni, onun Yunan felsefesiyle ilişkisi ve Abbâsîler Dönemi'nde gerçekleşen tercüme faaliyetidir. Çünkü Beytü'l Hikme, Yunan felsefesinin İslam medeniyetine sızdığı ilk kanal olarak nitelendirilmektedir.¹³⁷ Yunan felsefesinin İslam medeniyetine fiilen girişi Abbâsî Halifesi olan Hârûn er-Reşîd (786-809) döneminde Bağdat'ta İslam medeniyeti tarihindeki ilk büyük kütüphanenin (Beytü'l Hikme) kurulması ile başlamıştır. Hârûn er-Reşîd'den önceki halife olan Mansur'un tıp ve felsefe ile ilgilenmesinden dolayı tıp, astronomi ve mühendislikle ilgili bazı eserlerin kendisi için tercüme edilmesini emrettiği, saraya da daha başka eserler getirdikçe sarayın bunlarla dolu hale geldiği söylenmektedir.¹³⁸ Hârûn er-Reşîd tahta geçmesiyle beraber sarayın meydanında bulunan eserlerin kaldırılmasını tavsiye ederek eserleri sarayın yerine

¹³⁵ Eylem Aslan, "Türk-İslam Felsefesinde Beytü'l-Hikme ve Felsefe Çalışmaları", (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi) *Akdeniz Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Felsefe Anabilim Dalı* 2019, s. 13.

¹³⁶ Neşşâr, *age.*, s. 227.

¹³⁷ Neşşâr, *age.*, s. 16.

¹³⁸ Neşşâr, *age.*, ay.

Beytü'l Hikme'nin yeni tesis edilmiş binasına yerleştirilmesi emrini vermiştir. Halife Hârûn er-Reşîd döneminde, Beytü'l Hikme'nin sadece küçük bir kütüphane vazifesi ile yetinilmemiş bilakis daha çok vazifeli bir ilim merkezi haline dönüştürülmesi, komşu olan diğer medeniyetlerden ve o dönemde bulunan önemli ilim merkezlerinden eserler toplanması ve çevirilmesi gibi çeşitli faaliyetler yürütülmüştür.¹³⁹

Medeniyetler arasındaki bu karşılaşmalarda meydana gelen etkileşim ise tercüme hareketinin vuku bulmasını sağlamıştır. İlk etapta küçük bir şekilde oluşan tercüme hareketi etkileşimin artmasıyla ihtiyaç halini almış ve bu doğrultuda birçok okulda geniş ölçüde tercümelere yer verilmiştir. Bu okullarda bilim ve felsefe alanında Antik Yunan'dan da birçok eser tercüme edilmiştir. Bu okullar içerisinde en önemlilerinden biri olarak, hem kendi döneminde hem de daha sonraki dönemlerde büyük yankı uyandıran Beytü'l Hikme'yi ifade edebiliriz. Beytü'l Hikme, döneminde önemli bilim, felsefe, tıp merkezi halini almıştır.¹⁴⁰

Beytü'l Hikme'nin bir kurum halini aldığı kuruluş aşaması uzun bir süreçte gerçekleşmiştir. Son halini alması ise Abbâsî halifesi Mansur döneminde başlayıp Me'mun dönemine kadar uzanmaktadır.¹⁴¹ Altın çağı olarak nitelendirebileceğimiz dönemini ise halife Me'mun zamanında (813-833) yaşamıştır. Beytü'l Hikme tercüme, kütüphane ve rasathane olmak üzere üç ana bölümden oluşmaktaydı. Dünyanın birçok yerinden bilim insanları bu merkeze gelip bilimsel çalışmalarını yürütüyorlardı. Bu kurum çatısı altında felsefe, matematik, astroloji ve tıp gibi alanlarda yapılan tercüme çalışmalarıyla bu bilimlerin İslam Dünyasında önemli bir yer edinmesini sağlamıştır. Bu çalışmalar, İslam Medeniyetinde altın çağın yaşanmasını beraberinde getirmiştir.¹⁴²

¹³⁹ Neşşâr, *age.*, ay.

¹⁴⁰ Neşşâr, *age.*, s. 14.

¹⁴¹ Neşşâr, *age.*, s. 14.

¹⁴² Neşşâr, *age.*, ay.

2.2.2.2. Kelam Okulu ve İslam Felsefesindeki Etkisi

Kelam sözlükte, ‘kelime’, ‘akıl’ ve ‘delil’ anlamlarına gelmektedir.¹⁴³ Kelamın bu terimle geçmesinin farklı nedenleri mevcuttur. Bunlardan en önemlisi, Allah’ın kelam sıfatı ve bunun Kur’an-ı Kerim’le olan bağının düzenli ve sistemli bir biçimde tartışılmış olmasıdır.¹⁴⁴ Buna ek olarak, kelamın dinî mevzularda söz söyleme ve söylenenleri nakli ve akli olarak temellendirebilmenin zemini olarak görülmesidir. Ayrıca esas metin olarak Allah’ın kelamı olan Kur’an-ı Kerim’in başlangıç noktası olarak belirlenmesinin de bu adlandırmada büyük tesiri mevcuttur.

Neşşâr’ın analizine dayanarak, İslami ilimlerde özellikle usûl-i fıkhıta, kelam ilmine, tevhid ilmine, usûlü’-d-dîn veya fıkıhü’l-ekber (büyük fıkıh) adları verilmiştir ve bunlar tek bir anlama gelmektedir.¹⁴⁵

Müslüman hukukçular, usulcüler ve daha sonra kelamcılar kendi inançlarını özellikle İslam inancını koruyabilmek amacıyla kelam ilmini ortaya çıkarmışlardır. Bundan dolayı kelam ilminin teşekkülünü, tedvîn edilmesini ve ekolleşme dönemini sadece bazı dış nedenlere bağlamak kesinlikle isabetli bir bakış açısı değildir.¹⁴⁶ Böylece, kelam, Müslüman düşünürlerin yaşamış olduğu İslam’ın inanç temellerini sağlam bir şekilde ortaya koyup aynı zamanda onların karşı karşıya kaldığı inançla ilgili her türlü problemi de İslam’ın temel referansları çerçevesinde çözüme kavuşturmaya çalışmıştır.¹⁴⁷

Müslümanlar, fetih hareketleriyle birlikte Suriye, Mısır, Irak ve İran gibi bölgelerdeki Yahudilik, Hıristiyanlık, Mecûsîlik, Sabilik ve Zerdüştlüğe benzer dinlerle yüz yüze gelmişlerdir. Bu sebeple müslümanlar söz konusu inanç sahipleriyle bir araya geldikleri için onlarla yaşamak zorunda kalmışlardır. Bunun için İslam coğrafyasının bu

¹⁴³ Hasan Hanefi, “Kelam İlminin Tarihselliği”, (Çev. İbrahim Aslan), *Kelam Araştırmaları Dergisi*, C. I, S. 2, İstanbul, 2003, s. 163.

¹⁴⁴ Hanefi, “agm.”, s. 164.

¹⁴⁵ Neşşâr, *age.*, s. 54.

¹⁴⁶ Ömer Aydın- Fikret Soyal, *Sistematik Kelam*, Milli Eğitim Bakanlığı Yay, İstanbul, 2019, s. 47.

¹⁴⁷ Aydın-Soyal, *age.*, s. 47.

kültürel ve dini zenginliğin yaşandığı ve birbirleriyle karşılaştığı bir ortam içinde bulunması kelam ilminde farklı mezheplerin ortaya çıkmasına zemin hazırlamıştır.¹⁴⁸

İslam'ın itikadî temelleri ile ilgili mevzuların ayrıntılı bir şekilde incelendiği cedel halkaları ortaya çıkıp söz konusu münakaşalarda her konu üzerinde ayrıntılı tasavvur ve görüşlerin ifade edilmesinin yanı sıra hicrî 2. asrın başlamasından itibaren İslam'ın itikadi kaideleri hakkında Müslüman düşünürlerin ortaya koydukları çalışmalar yeni bir boyut kazanıp mezhepleşmeye başlamıştır.¹⁴⁹ Kelam ilminin başlangıç noktası diyebileceğimiz teşekkül döneminde bir eğilim olarak ortaya çıkan Hâricilik, Şîlik, Mürcie ve Mu'tezile'ye benzer kelami mezhepler bu tedvin zamanında kendi teşekküllerinin büyük kısmını tamamlayarak mezhepleşme süresinin gereği olarak artık sistemli bir duruma ulaşmışlardır.¹⁵⁰

Kelam ilminin sistematik bir halde ortaya çıkışında en çok rol oynayan kelam mezheplerinden birinin Mu'tezile olduğunu söylemek mümkündür. İlk rasyonel ve sistematik kelam mezhebi olarak bilinen Mu'tezilenin ortaya çıkmasıyla beraber kelam ilminin ister mevzularında isterse de metodlarında çok daha ileri bir seviyeye ulaştığını söyleyebiliriz. Mu'tezile'nin ilk ortaya çıkması ile ilgili meşhur tarihi rivayete göre Vâsıl b. Ata'nın (ö. 131/748) Hasan-ı Basrî'nin (ö. 110/728) verdiği dersten ayrılmasıyla ilk nüvelerinin atıldığı ve Mu'tezile fırkasının aynı zamanda tartıştığı ilk kelami problemin de büyük günah işleyen bir kimsenin ahirette cehennemde ebediyen kalıp kalmayacağı problemi olduğu söylenmektedir.¹⁵¹ Vâsıl b. Atâ'nın yanı sıra Amr b. Ubeyd'in (ö. 144/761) de fikri katkılarıyla billurlaşan bu ekol, kelamî (itikadî) konularda naklin yanında aklı daha çok kullanarak nakille çelişir gibi gözükken konuları aklı kullanarak yorumlamıştır. Özellikle diğer inanç mensuplarının İslam dinine yönelttikleri itiraz ve şüphelerini reddedip akla dayalı argüman, bilgi ve yöntemlerle İslam'ın inanç esaslarını savunmaya çalışmıştır. Mu'tezile'nin İslam dinini aklın ışığında savunmak ve ona

¹⁴⁸ Aydın-Soyal, *age.*, s. 48.

¹⁴⁹ Aydın-Soyal, *age.*, s. 47.

¹⁵⁰ Aydın-Soyal, *age.*, s. 47.

¹⁵¹ Aydın-Soyal, *age.*, s. 47.

yöneltilen iddiaları çürütmek için kullanmış olduğu bu yöntem bir kelim yöntemi olarak kelam ilmi içindeki yerini de almıştır.¹⁵²

Mu'tezile akli bir yöntem tercih ederken Ehl-i Sünnet ise yaklaşık bir yüzyıl sonra bazı kelamcıları ve âlimleriyle hem nakle hem akla dayanan bir yöntem tercih etmiştir. Nitekim, Ehl-i Sünnet fırkası da akli bir bakış açısı ortaya koyarak Mu'tezileden muhalif bir eğilimin mezhepleşmesine temel hazırlamışlardır.¹⁵³ Ehl-i Sünnet'in kelamcı öncülerinden olan İbn Küllâb (ö. 240/854), Hâris el-Muhâsibî (781-857) ve Ebü'l-Abbas gibi Mu'tezile ile rakip olan Selefiyye mezhebi arasında bir yol izleyen söz konusu kelamcılar kendilerinden sonra gelecek olan Ehl-i Sünnet kelamcılarına öncülük yapmışlardır.¹⁵⁴

4. hicri yüzyılın başlangıcında Ebü'l-Hasan Eş'arî'nin Ehl-i Sünnet'e ait olan ilk kelamî ekolün kurulması konusunda önemli bir rol oynadığını söylemek mümkündür. Eş'arî, Bağdat ve Basra etraflarında düşüncesini yayarken aynı zamanda Maveraunnehir çevresinde İmam Mâtürîdî (ö. 333/944), Mâtürîdiyye mezhebinin ilk adımlarını atmıştır.¹⁵⁵ Ehl-i Sünnet kelamında bu iki büyük mezhep, inanç mevzularında akıl ve nakle yan yana yer vermiştir. Hatta zamanla bazı kelamî konuların açıklanmasında te'vile yönelmek suretiyle Mu'tezile tarafından sistemli bir hale getirilen kelam yöntemlerini de kullanmışlardır.¹⁵⁶

İslam'da felsefenin doğuşunda kelam ekolünün rolünün incelenmesi önem taşımaktadır. Zira İslam felsefesi ile kelam arasındaki bağlantı kavranmadan konumuz daha net bir şekilde açıklığa kavuşturulmayacaktır. Josef van Ess'in (1934) *İslam Kelamının Başlangıcı* adlı çalışmasında kelam bağlamında yöntem sorununu araştırırken bir itirafta bulunmaktadır: “Kelam tartışmaları belli kurallara göre icra edilmiştir. Ancak, söz konusu koşulların kelamcılar tarafından en baştan beri belirtildiği gerçeğinden yola

¹⁵² Aydın-Soyal, *age.*, s. 48.

¹⁵³ Aydın-Soyal, *age.*, ay.

¹⁵⁴ Aydın-Soyal, *age.*, s. 47

¹⁵⁵ Aydın-Soyal, *age.*, s. 46.

¹⁵⁶ Aydın-Soyal, *age.*, s. 47.

çıkılabilmektedir”.¹⁵⁷ İster Müslüman kelimciler kendileri arasında, ister Müslüman kelimciler ile Hıristiyan ve Yahudiler arasında olsun, kelam ile ilgili tartışmaların başlangıç dönemini belirlemek oldukça güç bir vazifedir. Kelam yöntemi olan cedel bazen Müslüman olmayanlarla yapılan tartışmalardan örnekler gösteren Kur'an-ı Kerim'in etkisi altında benimsenmiş olabilmektedir: “De ki: Size gökten ve yerden kim rızık veriyor? Ya da işitme ve görme yeteneklerini hükmü altında kim tutuyor? Ölüden diriyi çıkararak, diriden de ölüyü çıkararak kim? Her türlü işi kim yürütüyor? “Allah” diye cevap verecekler. “Öyleyse (O'na ortak koşmaktan) sakınmıyor musunuz?” de” (Yûnus Sûresi /31). İşte O Allah sizin gerçek rabbinizdir. Gerçeğin dışında sapkınlıktan başka ne olabilir ki? Nasıl yoldan çıkarılabiliyorsunuz?” (Yûnus Sûresi /32). Diğer bir açıklamada ise İslam öncesi fıkıh ve hukuk düşüncesinin; özellikle Yahudi ve Hıristiyan düşüncesinin cedel sanatı (hitabet sanatı) ile Aristoteles ve sofistlerin etkisi öne sürülebilmektedir. Buna göre Müslüman düşünürlerin Hıristiyan ve Yahudi düşünürlerle olan temasları sayesinde münazara ve hitabet kurallarını öğrendikleri söylenebilmektedir.¹⁵⁸

Başlangıçta “kelam” terimi ortaya çıktığında konuşmanın belagat olması amaçlandığından ve kelimci kişinin bir heyet veya grubun sözcüsü olduğundan söz konusu terim karmaşık olmayan bir anlam olan konuşmaktan başka bir şey ifade etmiyordu.¹⁵⁹ Bu anlamda kelam, İslam tarihinin ilk asırlarında yaklaşık H. 1. yüzyıl civarında meydana geldiğinde genellikle kelimci rolünü üstlenmek, şair veya kadı gibi diyalektik teknikleri iyi derece bilen bir hatip tarafından yapılıyordu.¹⁶⁰ Son zikrecedeğimiz görüş, kelimci kavramına felsefeye ilgi duyan hekimleri dâhil eden Hallâc-ı Mansûr'un (ö. 309/922) görüşüdür.

Kelam ilim olarak normal kelam (konuşma) anlamının ötesine geçtiğinden ve kelimcilerin diyalektik becerileri eşit olmadığından kelamı tanımlamak daha karmaşık hale gelmektedir. Örnek olarak, fakihlerden bir sürü kelimcinin olmasına rağmen, her

¹⁵⁷ M. Akif Ceyhan, “Josef Van Ess'in Tahlileri Işığında Kelamın Doğuşu ve Metodu” *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, C. XIII, S. 1, 2013, s. 216.

¹⁵⁸ Ceyhan, “agm.”, s. 217.

¹⁵⁹ Neşşâr, *age.*, s. 53.

¹⁶⁰ Amr b. Bahr Câhiz, *Kitâbü'l-Hayevân*, C. II, Dâru'l-kutub el-İlmiyye Yay, Beyrut, 2010, s. 140.

kelamcı fakih olmak zorunda iken her fakih kelamcı olmak zorunda değildir. Müslüman kelamcılar, müslüman olmayanlarla tartışarak kelam yöntemlerini geliştirmiş, bu da onların İslami olmayan metinler okumalarını mümkün kılmıştır. Elbette Müslüman kelamcılarla birlikte Hıristiyan kelamcılar tarafında da aynı kelam tarzı izlenmiştir. Bu yöndeki kelamcıların önde gelen isimlerinden Ebü'l-Hüzeyl el-Allâf (ö. 235/849) ve İbrâhîm en-Nazzâm'dan (ö.231/845) bahsedilebilmektedir.¹⁶¹ Mu'tezilî bir âlim olan Câhız, “Kelamcılar olmasaydı, bütün kavimleri oluşturan halklar yok olurdu; Mu'tezile olmasaydı, bütün İslam fırkalarına mensup kimseler yok olurdu”¹⁶² sözünü aktarmak yerinde olmaktadır.

2.2.2.3. Tasavvuf Okulu ve İslam Felsefesindeki Etkisi

Tasavvufun asırlar boyunca İslam dininde ve İslam düşüncesinde önemli rol oynadığını söylemek mümkündür. Nitekim, tasavvuf İslam medeniyetinde ilim haline ulaşmadan önce amel (zühd) olarak tecelli etmiştir. Bu nedenle, zühdün ne anlama geldiğinin ve tasavvuf ile zühd arasındaki ince ihtilafın bilinmesi gibi hususların çok önemli olduğu kanaatindeyiz.

2.2.2.3.1. Zühd

“Zühd” kelimesi Kur'an-ı kerimde geçmemesine rağmen “tasavvuf” teriminden daha önce üretildiği ve ortaya çıktığı görülmektedir. Dilsel olarak, Arapçada “zühd” kavramı “bir şeye rağbet etmemek, ona karşı ilgisiz davranmak, ondan yüz çevirmek” anlamına gelir¹⁶³. Hicri 1. yüzyılda “zühd” kelimesi bazı zahîd sahabilere işaret etmek maksadıyla kullanılmıştır. Dolayısıyla, uzlet yapan¹⁶⁴, malı az olan kişiye “muzhîd”, az olan şeye “zehîd” ve zühdün karşıtı için “rağbet” denmektedir. Bundan dolayı, Hz. Yûsuf'u kuyudan çıkarılanların ona fazla değer vermemeleri sebebiyle kendileri hakkında

¹⁶¹ Ceyhan, “agm.”, s. 86.

¹⁶² Ceyhan, “agm.”, s. 224.

¹⁶³ Ceyhan Semih, “Zühd”, *DİA*, C. XLIV, TDV Yay, İstanbul, 2013, s. 1.

¹⁶⁴ Hâris el-Muhâsibî, *Ahlakımız*, Thk: Abdüllatif Ebu Gudde, (Çev: Hüseyin Nohut), Nebevi Hayat Yay, İstanbul, 2019, s. 206.

zâhid kelimesinin çoğulu olan “zâhidîn” kullanılmıştır.¹⁶⁵ Neşşâr gerçek İslam tasavvufunun, ilim ve zühd arasındaki bağlantının güçlü olduğu tezini savunarak zühd pratiğinin Hz. Peygamberin, sahabelerin dönemi olan hicri 1. ve 2. asırlarda ortaya çıktığı kanaatindedir.¹⁶⁶

2.2.2.3.2. Tasavvuf

Tasavvuf sözlükte: “Kulun Allah'la ilişkisini varlığın aslî meselesi olarak gören Müslümanlar içerisinde belli bir kesimin Allah'ın rızasını kazanmak amacıyla dinin temel kaynaklarına ilaveten kalbi bilgiye dayanarak ürettikleri her türden fikir ve pratiği ifade eden genel bir terimdir”.¹⁶⁷

Neşşâr, İslamda tasavvuf tarihinin araştırılmasında bazı sorunlar olduğuna vurgu yapmıştır. Birinci sorun; oryantalistlerin yapmış oldukları araştırmalarda İslam tasavvufu oluşumunun dış faktörlerin etkisi altında ortaya çıktığını iddia etmeleridir. Söz konusu oryantalist bakış açısını temsil edenleri Ignaz Goldziher (1850-1921), Reynold Alleyne Nicholson (1868-1945) ve Louis Massignon (1883-1962) gibi isimleri örnek olarak verebiliriz. Bahsi geçen şarkiyatçıların kanaatine göre İslam’da tasavvufun ortaya çıkmasının nedenleri arasında Yahudilik, Hıristyanlık, Budizm hatta Zerdüştlük dinleri bulunmaktadır.¹⁶⁸ İslam’da tasavvuf tarihine dair sorunlardan ikincisi ise tasavvufla ilgili yazılmış çok sayıdaki eser ve çalışmaların içerdikleri çelişkilerdir.¹⁶⁹

Alî Sâmi en-Neşşâr’a göre İslam düşüncesinin oluşumu, özellikle manevi alanda (tasavvuf ilmi) asil ve İslam’ın kendisi kadar özgündür. Neşşâr’ın bakış açısına göre “özgün” tabiriyle kastedilen İslam’ın doğduğu hicri 1. asırdan beri Hz. Peygamber bu düşünceyi bireysel eylemlerinde temsil etmiş olmasıdır. Ali Sâmi en-Neşşâr, İslam tasavvufunun geçirdiği evreleri üçe ayırır:¹⁷⁰

¹⁶⁵ Semih, “agm.”, s. 1

¹⁶⁶ Zühd, tasavvuf gibi kavramlar ortaya çıkışıyla ve Sahâbelerin ve tâbiîn dönemlerindeki zühd kıssalarıyla ilgili daha detaylı bilgiler için Hâris el-Muhâsibî’nin (ö. 857) adı geçen risalesi mütalaa edilebilir.

¹⁶⁷ Neşşâr, *age.*, s. 17.

¹⁶⁸ Neşşâr, *age.*, s. 16.

¹⁶⁹ Neşşâr, *age.*, s. 16.

¹⁷⁰ Neşşâr, *age.*, s. 19.

Birinci aşama: Bu ilmin temel aşaması, Kuran-ı Kerim’de ve sünnette geçen tavsiye ve emirlere dayalı olarak bazı sahabelerin gerçekleştirdiği ahlaki davranış ve eylemlerde ortaya çıkan bireysel zühd davranışlarından ibarettir. Bu dünya hayatında zühd, geceyi ibadetle geçirmek ve sadaka vermek gibi değerlerde tecelli etmekte idi ki bu safha birinci asırda başlayıp ikinci asra kadar devam etmiştir.¹⁷¹

İkinci aşama: Bu aşama üçüncü yüzyıldan dördüncü yüzyıla kadar sürer. Burada tasavvuf, yöntem ve kurallarının geliştirilmesi yoluyla kavram ve pratik olarak gelişme kaydetmiş, öncesinden daha teşkilatlı ve nizamlı bir hale gelmiştir. Nitekim bundan önce sadece bir amel iken, bu aşamada hem bir ilim hem de bir amel biçimini almıştır.¹⁷²

Üçüncü aşama: Ali Sâmi en-Neşşar bu aşamanın, kronolojik olarak, hicri beşinci yüzyıldan başlayarak, İslam tasavvufunun olgunluk ve zirve dönemi olan Gazzâlî ve Eş’arî ile birlikte son şeklini aldığını ifade eder. Bu aşamayı aynı zamanda, tasavvufun, yöntem ve araçlarının ayrılmasıyla felsefeden farklılaşma ve ayrılma çağı olarak kabul eder. Dolayısıyla İslam felsefesi kendi içinde Müslüman filozoflarla müstakil bir ilim haline gelirken tasavvuf da bir zühd ve cazibe ilmi olmaktan çıkıp İmam Gazzâlî ve Eş’arîler ile birlikte bir ahlak ve nefis ilmi olmak üzere kendi içinde ayrılmıştır.¹⁷³

2.2.2.3.2.1. Tasavvufun Yöntemi

Tasavvufta metod konusuna gelince bu konuda iki husus kastedilmektedir: Birincisi bilginin elde edilmesiyle alakalıyken, öbürü ise bilgiye hakiki manada ‘bilgi’ sıfatını veren yöntemdir. Bunlardan ilki tezkiye, tasfiye, tecerrüt, tecrit, riyazet, tahallî veya nefis terbiyesine benzer adlar alırken, ikincisi başta istinbat olmak üzere tabir, tahkik, tefsir, tashih, vs. gibi adlar almıştır.¹⁷⁴ Zikrettiğimiz tasnif, tasavvufî yöntemin ameli ve itikadî yönlerini ifade etmek üzere ‘istinbat ve tasfiye’ şeklinde iki başlık altında

¹⁷¹ Neşşâr, *age.*, s. 17.

¹⁷² Neşşâr, *age.*, s. 17.

¹⁷³ Neşşâr, *age.*, s. 20.

¹⁷⁴ Hacı Bayram Başer, “Sünni Tasavvufun Teşekkül Sürecinde Şeriat-Hakikat İlişkisi Sorunu”, (Yayımlanmamış Doktora Tezi) *İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Temel İslam Bilimleri Anabilim Dalı*, 2015; s. 223.

toplabilir. Pratik yöntem, tasavvufu, İslam'ın insana yüklediği amelî yükümlülükler olması açısından şeriatın uygulandığı bir alan haline getirirken teorik yöntem onu din bilimlerine yakınlaştırmaktadır.¹⁷⁵

Neşşâr, İslam tasavvufunu iki ana kısma ayırmaktadır:

2.2.2.3.2.2.2. Sünnî Tasavvuf

Sünnî Tasavvuf, ibadet, zühd ve nefis arındırma ile meşgul olan ve davranışlarında fikhî inançların oluşturduğu kurallara bağlı kalan pratik tasavvuftur. Sünnî tasavvufun, Kur'an-ı Kerim'e ve sünnete dayalı bir tasavvuf olarak temel amacı ihsan makamına ulaşmak; yani Hz. Peygamberin cibril hadisi olarak bilinen "İhsan, Allah'ı sanki görüyor gibi ibadet etmendir. Sen onu göremesen de o seni görüyor".¹⁷⁶ hadisinde ifade ettiği ihsan makamına ulaşmaktır.

Neşşâr, Sünnî tasavvufun Müslümanların ahlaki yönünü temsil ettiğine inanmaktadır. Sünnî tasavvuf aynı zamanda felsefî tasavvuf ya da kelimada temsil edilen düşünsel lükse ve devletin büyük tüccarlarının üst sınıfındaki sosyal veya davranışsal lükse karşı sosyal bir devrim hareketi olduğu değerlendirilebilmektedir. Neşşâr, özgün Sünnî tasavvufun, vicdan fikrini Avrupa'da veya bugün dünyada ahlaki düşünce gelişmelerinden önce keşfeden Sünnî mutasavvıflarla ortaya çıktığı kanaatindedir.

2.2.2.3.2.2.3. Felsefî Tasavvuf

Felsefî tasavvuf ise, ruhsal yaşamın doğasını incelemekte ve ruhun çeşitli deneyimlerini ve durumlarını analiz etmektedir. Diğer bir ifadeyle, felsefî tasavvuf nefis tecrübelerini ve durumlarını tespit etmeye çalışmaktadır. İslam medeniyetinde felsefî tasavvuf anlayışları 4. ve 5. hicri yüzyıllarda Bâyezîd-i Bistâmî (ö. 234/848) ve Hallâc-ı Mansûr ile ortaya çıkmıştır.¹⁷⁷ Daha sonra özellikle Muhyiddin İbnü'l Arabî (ö. 1240), Şihabeddin Sühreverdî (ö. 1191), İbn Seb'în (ö. 1270), Sadreddin Konevî (ö.1274),

¹⁷⁵ Başer, *age*, ay.

¹⁷⁶ Yusuf Şevkî, "Cebrâil", *DİA*, C. VII, TDV Yay, İstanbul, 1993, s. 3.

¹⁷⁷ Neşşâr, *age*, s. 29.

Mevlânâ Celâleddîn-i Rûmî (ö. 1273), Molla Sadrâ (ö. 1050/1641) gibi mutasavvıf ve düşünürlerin eserlerinde felsefî tasavvuf gelişmiştir.¹⁷⁸

Daha önce zikrettiğimiz gibi tasavvuf bir yandan metafizik konusu iken diğer yandan Kur'an-ı Kerim ve Hadisin tanımladığı “Müslüman metafiziği” içerisinde İslam medeniyetindeki özgünlüğünü ifade eden zühde dayalı bir pratik konudur. Ancak Müslüman filozofların tasavvuf metafiziğindeki araştırmaları onları diğer metafizik felsefelere açık hale getirmiştir.¹⁷⁹ Örneğin, Müslüman filozofları Hint Vedaları, Pers İshrâk felsefesi, yeni Eflâtunculuk, Eflâtun ve Aristoteles gibi felsefe ekollerinden etkilenerek kendi felsefî ve sûfî ekollerini tesis etmişlerdir. Başta İbn Sînâ ve İbnü'l-Arabi olmak üzere bazı Müslüman filozoflar, Hermetik gruplarda önemli bir kaynak bularak farklı metafizik doktrinleri geliştirmişlerdir. Sonuçta, söz konusu filozoflar felsefî tasavvuf olan İslamî pragmatik alanda müstakil bir alan kuran ölümsüzlük ve vahdet-i vücûd gibi teorilere ulaşmıştır.¹⁸⁰

2.2.2.3.2.4. Neşşâr'a Göre İslam Tasavvufunu İnceleyen Yöntemler

İslam tasavvufunun araştırılması için kullanılan birçok farklı yaklaşım tarzı mevcuttur. Bunların en önemlileri sosyolojik yaklaşım, psikolojik yaklaşım, sanatsal yaklaşım ve felsefî yaklaşımdır. Söz konusu olan dört yöntemi biraz daha detaylı ve derin bir şekilde açıklamaya çalışacağız.

1. Sosyolojik Yöntem: Tasavvufu toplumsal bir olgu olarak incelemek, sosyolojinin kural ve yöntemlerini yalnızca bireysel bir olgu olarak değil, toplumsal bir olgu olarak tasavvuf bilimine uygulamak demektir. Ayrıca bu tür sosyal araştırmalar, büyük ölçüde gelenekler ve dinler incelemesinde uygulanmaktadır¹⁸¹ Ancak sosyal ve hatta antropolojik yöntemlerin püf noktası materyalist yöntemlere dayanmaktadır. Tasavvuf materyalist olmaktan çok manevi bir fenomendir. Ayrıca tasavvuf, diğer sosyal

¹⁷⁸ Neşşâr, *age.*, s. 29.

¹⁷⁹ Neşşâr, *age.*, s. 278.

¹⁸⁰ Neşşâr, *age.*, s. 281.

¹⁸¹ Neşşâr, *age.*, s. 21.

fenomenler gibi her zaman sosyal bir olgu değildir, bireysel bir durum söz konusu da olabilmektedir.¹⁸²

2. **Pskolojik Yöntem:** Tasavvuf çalışma alanındaki psikolojik yöntem, tasavvufu psikolojik bir fenomen olarak inceleyen ve analiz eden bir yöntemdir. Bir anlamda sûfilerin yaşadıkları halleri ve makamları, duygu ve bilinçdışıyla ilişkilendirerek psikolojik yorumlarıyla incelemeye çalışmaktadır.¹⁸³ Bu bağlamda, psikolojik yöntemin, sosyal yöntem kadar maddi olan tümevarımsal bir yöneme dayalı olduğu zikredilebilmektedir. Söz konusu yaklaşımın önemine ve tasavvuf üzerine ortaya koyduğu verimli çalışmalara rağmen, tasavvufun manevî hallerini psikolojik hastalıklarla ilişkilendirmeden kavrayamamıştır. Örneğin, psikolojik yöntem, bazı mutasavvıfların yaşadığı sarhoşluk ve cezbe durumunu sara ve bilinçsiz haller olarak açıklar. Ancak bu özel aşama, bir mutasavvıfın akıl hastası bir kişi tarafından çıkarılamayan en iyi şiirlerini yazabileceği en önemli aşamadır.¹⁸⁴

3. **Sanatsal Yöntemi:** Tasavvuf ilmi, müzikal ritüelleri ve semâ ile bütünleştiği için sanatsal ve estetik yönü ile diğer ilimlerden ayrılmaktadır. Kuzey Afrika, Batı Afrika ve Asya'daki bazı bölgeler askeri fethine gerek olmadan tasavvuf tarikatları aracılığıyla İslam dinini benimsemiştir.¹⁸⁵ Bazı araştırmacılar, troubadourların (jonglörlerin) Endülüs'ten Latin Amerika'ya göçleri sırasında müzik ve İslami tasavvuf şarkılarını yanlarında taşıdıklarına inanmaktadır. Ayrıca kiliselerde, özellikle San Juan de La Encinilla'da bazı Endülüs tasavvuf besteleri ve şarkıları kullanılmış olduğuna dair tarihi eserler mevcuttur. Ancak tasavvuf ve sanat arasındaki yakınlaşmaya rağmen tasavvufun sanat olup olmadığı tartışması devam etmektedir. Belirtilmesi gereken bir husus ise tasavvuf bir müzik ve semâ ritüeli içerdiği kadar bir düşünce ve felsefe sistemine de sahiptir.¹⁸⁶

4. **Felsefe Yöntemi:** Bu yöntem, tasavvufu felsefenin, özellikle metafiziğin bir bölümü olarak gören bir yaklaşıma dayanarak tasavvufu bir felsefe konusu olarak ele almakla

¹⁸² Neşşâr, *age.*, ay.

¹⁸³ Neşşâr, *age.*, s. 22.

¹⁸⁴ Neşşâr, *age.*, s. 22.

¹⁸⁵ Neşşâr, *age.*, ay.

¹⁸⁶ Neşşâr, *age.*, ay.

kalmayıp tasavvuf tarihini de felsefe tarihinin bir parçası olarak ele almaktadır.¹⁸⁷ Ancak bahsi geçen yaklaşımın zayıf yönü, tasavvuf ile ilgili konularda akılcı bir yöntem benimsemesidir. Oysaki tasavvuf her zaman akılcı bir ilim olmadığı gibi duyu ve zevke dayalı bir olgudur.¹⁸⁸

2.2.2.4. Usûl-i Fıkıh Okulu ve Kelam Üzerindeki Etkisi

Daha önce de bahsettiğimiz gibi İslam'da fikrî hayatın ilk belirtileri üçüncü halife olan Hz. Osman döneminde büyük fitne (*el-fitnetü'l-kübra*) ile başlamıştır. Dolayısıyla, bazı araştırmacılar İslam'ın en büyük iki itikadî mezhebi olan Sünnîler ve Şîîler arasındaki köklü ve kalıcı ideolojik ayrımın kökenlerini, halife Hz. Osman'ın öldürülmesinin ardından Sahabeler arasında patlak veren siyasal (anayasal) soruna dayalı olduğunu ispatlamaya çalışmaktadırlar.¹⁸⁹

Büyük fitne, o dönemdeki sahabe topluluğu ve sonraki Müslüman toplum için zor ve beklenmeyen bir an olarak nitelendirilebilmektedir. Büyük fitne daha sonra siyasi ve içtimai değişim ve en önemlisi düşünsel-dinî açıdan kapsamlı bir reform arayışına yol açmıştır.¹⁹⁰

Usûl-i fıkıh ilmi, İslam medeniyetinde tesis edilmiş ilimlerden tıpkı hadis ilminin kurulduğu gibi Müslüman hukukçular ve kelamcılar tarafından kurulmuştur. Usûl-i Fıkıh, fıkıh metinlerinin ele alındığı bilimdir. Dolayısıyla, Râzî'nin *el-Maḥşûl fî 'ilmi 'uṣûli'l-fıkh* adlı eserinde usûl-i fıkıhın öneminden bahsederken usûl-i fıkıhın farz-ı kifâye olduğuna vurgu yapıp bu ilmi bilmeyen kimsenin fetva vermesinin câiz olmadığını kabul etmiştir.¹⁹¹ Râzî fıkıh usûlü ilmini şöyle tarif eder: “Genel hatlarıyla fıkıh yöntemlerinin,

¹⁸⁷ Neşşâr, *age.*, ay.

¹⁸⁸ Neşşâr, *age.*, s. 23.

¹⁸⁹ Muhammed b. Muhtar eş-Şankitî, *İslam Medeniyetinde Anayasal Krizi*, (Çev. Muhammet Çelik), İstanbul, Mana yayımları, 2020, s. 10.

¹⁹⁰ eş-Şankitî, *age.*, ss. 11-12.

¹⁹¹ Fahreddin er-Râzî, *el-Maḥşûl fî 'ilmi 'uṣûli'l-fıkh*, C: 1, Darü'l-Kütübi'l-İlmiyye Yay, Beyrut, 1988, s. 70. Ayrıca bkz. Karâfî, *el-İhkâm*, (Çev. Yüksel Macit), Pınar Yay, İstanbul, 2016, s. 261.

delillerden fikhî sonuçlar çıkarma usullerinin ve müctehidin ehliyetiyle ilgili hususların bütünüdür".¹⁹²

Kelam ilminde başlangıç teşkil eden ilk husus, naklî delilden önce akli delili aramaktır, sonraki aşamada dinî metinler akla sunulur ve bunların hemfikir olup olmadıkları ortaya çıkarılır. Fıkıh ilminde dinî metinler üzerinde araştırma yapılırken, nakli deliller akli delillere tercih edilmektedir. Usûl-i fikhın tarihinde meydana gelen en belirgin dönüşüm H. 4. yüzyılda olmuş ve H. 5. yüzyılın sonuna kadar devam etmiştir. Bu dönüşüm, usûl-i fikhın dönüşümünde büyük bir değişikliğe neden olan Mu'tezileli Kâdî Abdülcebbar (ö. 415/1025), ve sünnî Kâdî Ebû Bekir Bâkılânî'nin (ö. 403/1013) emekleriyle gerçekleşmiştir.¹⁹³

Yukarda gördüğümüz gibi H. 4. yüzyıldan itibaren H. 5. yüzyılın sonuna kadar kelamcılar, usûl-i fikh konusunda fakihlerle rekabet etmeye başlamış ve bu da usûl-i fikhın yapısında bir kaymaya neden olup fikhî eğilimin akli eğilim lehine gerilediği bir durumu ortaya çıkarmıştır. Üstelik fikhın ve usûl-i fikhın gelişiminde önemli rol oynayan fikhî mezheplerin öncülerinin katkılarına da değinmekte fayda vardır. Dolayısıyla, imam Ebû Hanîfe, Mâlik b. Enes ve İmam Şâfi gibi ilk usulcülerin usûl-i fıkha yapmış olduğu katkılara biraz göz atılmalıdır.

Ebû Hanîfe: Fıkıhta sünnî fırkaların ilki olan Ebu Hanife (ö.150/767) okulu büyük günah işleyenlerin kâfir olmaması veya büyük günah işleyenin cehennemde ebediyen kalmasına hüküm vermesi ile ayırt edilerek kurulmuştur. Bu arada söz konusu bu sorun o zamanlar Müslüman hukukçuların ve kelamcılarının meşguliyetlerine dâhildi. Ebu Hanife'nin mezhebini ayıran özellik yalnızca bu değildir, buna daha ziyade fıkıh kurallarının ilk yapı taşlarını koyan ilk Müslüman hukukçu ve kelamcı olması da eklenebilmektedir. Ebu Hanife, Sünnîlerin amel ile kudret meselesine katkıda bulunarak *Fıkhü'l-Ekber* eserini yazmıştır.¹⁹⁴

¹⁹² Râzî, *age.*, s. 94.

¹⁹³ Bedreddin Zerkeşi, *el-Bahrü'l-Muhît*, C. I, Dârü'lulûm Yay, Kahire, 1992, s. 6.

¹⁹⁴ Abdülkâhir Bağdâdî, *el-Fark Beyne'l-Fırak*, Beyrut, Dâru'l Afâk el-Cedîde Yay, 1977, s. 32.

Ebü'l-Hasan el-Eş'ari (ö. 324/935) ve Ebû Mansûr el-Mâtürîdî'nin (ö. 333/944) yazılarıyla ifade edilmeden önce Sünnî öğretisinin Ebu Hanife ile erken dönemde kurulduğu söylenebilmektedir. Ebu Hanife aynı zamanda fikhu'l-ekber (kelam ilmi) ile küçük fıkıh (ibadet fikhî) arasında ayırım yapan ilk Müslüman hukukçu ve kelamcı olmasının yanı sıra özellikle Allah'ın zât ve sıfatları konusunda kelami görüşlere sahiptir.¹⁹⁵

Mâlik b. Enes: Malik bin Enes, Ebu Hanife gibi kelami meselelerle uğraşan fakihlerden olmayıp, bu tartışmalarda ihtilaftan kaçınmayı tercih etmiştir. Malik, Sünnîlere ait fikhî ve kelimî bir mezhebe mensup olmasına rağmen Allah'ın zât ve sıfatları meselesi konusundaki ihtilafları reddetmeyi tercih etmiştir.¹⁹⁶

Şâfiî: İmam Şâfiî (204/820) usûl-i fıkıh ilmine büyük katkıda bulunarak bu alandaki ilk eser olan *er-Risâle* isimli risâlesini kaleme almıştır. Şâfiî, kelamcıları kelimî görüşlerinden dolayı eleştirmesiyle birlikte kıyas ilmini de tesis etmiştir.¹⁹⁷ Şâfiî, imanın artması ve azalması gibi konuları tartışırken, Kaderiyye ve Mürcie'ye karşı yanıt verip de kelamcıların argümanlarının zayıflığını ve yöntemlerinin yanlışlığını göstermeye çalışmıştır. Şâfiî'nin kelimî görüşlerini "*er-Risâle*" eserinde açıklamamış olması, Şâfiî'nin kelim konularına değinmediği anlamına gelmemektedir.¹⁹⁸ Şâfiî bu alanda ilk attığı adım fıkıh ilkelerini ve kurallarını belirlemeye odaklanmak olmuştur. Usûl-i fıkıh ilmi, kelim ilminin yerini tutmasa da onunla yakından ilgili olması göz önünde bulundurulduğunda Şâfiî, usûl-i fıkıh ilmi alanında en büyük usulcülerden olarak kabul edildiğinden bahsetmek önem taşımaktadır.¹⁹⁹

¹⁹⁵ İsmail Şık, "Hanefî-Mâtürîdî Düşüncede Kelam ve Usulü'l-Fıkıh İlişkisi", *International Journal of Cultural and Social Studies Dergisi*, 2016, Adana, C. II. S. 1 , s. 346.

¹⁹⁶ Abdülkâhîr Bağdâdî, *age.*, s. 12.

¹⁹⁷ Soner Duman, "Hanefî Usulcülerinin İmam Şâfiî'nin Kıyas Anlayışına Yönelik Eleştiriler" , *Usûl Dergisi*, C. X. S. 10, 2008, s. 9.

¹⁹⁸ Ahmet Gençdoğan, "Şâfiî'nin Kelam Anlayışı", *Mesned İlahiyat Araştırmaları Dergisi*, Yay, C. XI, S. 1, 2020, s. 245.

¹⁹⁹ Gençdoğan, "agm.", s. 247.

2.2.2.5. Usûl-i Fıkıh ve Mantık İlişkisi

Usûl-i fıkıh ve mantık arasındaki bağlantıların ne olduğunu incelemeyen önce mantığın aslında İslam dünyasında ilk ortaya çıktığı zamanın Abbâsî Dönemi'ndeki tercüme faaliyeti ile birlikte olduğunu belirtmek gerekmektedir.²⁰⁰ Mantığın İslam dünyasında ilk ortaya çıktığı dönemde müslümanlar arasında büyük tartışma yaratarak onları iki gruba ayırdığı dile getirilebilir.²⁰¹ Söz konusu iki grubun müslüman hukukçular ve kelamcılardan oluştuğu bilinir ve başta hukukçuların mantık ilmini reddederken kelamcılar ise mantığa karşı olumsuz bir tutum göstermemişlerdir.²⁰² Örneğin, mantık ilminin müslümanlar için ne kadar tartışmalı bir konu olduğu geç dönemdeki yaşayan bazı müslüman ulemâ ve tarihçilerin bile bu tartışmaya dâhil olduklarından anlaşılmaktadır. İbn Teymiyye ile İbn Haldun mantık ilmini olumsuz bir bakış açısıyla değerlendirerek fitrî ve bedîhî bir ilim olduğunu ifade etmişlerdir.²⁰³

Öncelikle mantığın usûl-i fıkıh içinde yer alması mevzusunda hukukçular ve kelamcılar arasındaki münakaşalar sonucunda gaye, illet, makâsıd ve kıyasın fıkıhta yer alması noktasından hareketle, mantığın usûl-i fıkıh ilminin içindeki ağırlığı benimsenmiştir.²⁰⁴ Gazzâlî *Mustasfa* adlı eserinin ön sözünde “Mantık bilmeyenin ilmine güven olmaz”.²⁰⁵ deyip mantık olmadan usûl-i fıkıhın olamayacağına dair itirafta bulunmaktadır. Mantık, usûl-i fıkıh konusuna destek niteliğinde bir alan olarak görülerek ve usûl-i fıkıhın kıyas konusuyla bütünleşerek içtihat yapabilmek için de şart hâline gelmiştir. Usûl-i fıkıh ile fîrû bağlantısı kurulduğunda mantığa başvurulmuş ve zaman içerisinde mantık usûl-i fıkıhın ayrılmaz parçası olmuştur. Usûl-i fıkıh ilminin, mantık

²⁰⁰ Hülya Altunya, “Mantık ve Dînî İlimler İlişkisinin Tarihsel Gelişimi Üzerine Kısa Bir Tahlil”, *Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, C. I, S. 30, s. 58.

²⁰¹ Altunya, “agm.”, s. 57.

²⁰² Altunya, “agm.”, s. 58.

²⁰³ Rouayheb, Kemal, "Sünnî Müslüman Âlimlerin Mantık İlmi Karşısındaki Tavrı (1500-1800)". (Çev. Sacide Atas), *Mantık Araştırmaları Dergisi* Yay, 2019, S: 1, s. 121.

²⁰⁴ Kemal, “agm.”., ay.

²⁰⁵ Ebû Hâmid, Gazzâlî, *Mustasfa*, el-Mektebetü'l-Asriyye Yay, Kahire, 2017, s. 31.

ilminden etkilendiğini kabul ederken aynı zamanda özgün İslami ilimlerden olduğunu söyleyebiliriz.²⁰⁶

Usûl-i fikh ve mantık ilişkisine dair konuları inceleyen çağdaş düşünür Taha Abdurrahman ise usûl-i fikhin İslamî mantık olmadığını ve Aristoteles'in mantığından tamamen bağımsız olmadığını savunmaktadır.²⁰⁷ Taha Abdurrahman'a göre usûl-i fikh konusunda asıl ile fer arasındaki bağlantıyı kavrayabilmek için ve kıyası sistematik bir şekilde icra edebilmek için mantığın kurallarına uymak gerekmektedir. Böylece, usûl-i fikh ve mantık arasında var olan güçlü bir bağlantıyı kabul eden Taha Abdurrahman kelim, usûl-i fikh ilimleri ile mantığın ilişkisini inkâr edenlere karşı sert bir şekilde eleştiride bulunmuştur.²⁰⁸

2.2.2.6. Felsefe ve Usûl-i Fikh İlişkisi

Yukarda gördüğümüz üzere mantık ve usûl-i fikh arasındaki bağlantının ne kadar güçlü olduğu net bir şekilde görülmektedir. Öte yandan felsefe ve usûl-i fikh arasında bir bağlantıdan bahsetmek yerinde olmaktadır.²⁰⁹ Mantık ve usûl-i fikh ilişkisi tercüme faaliyetinden başlayarak yüksek bir seviyeye ulaşmıştır. Usûl-i fikhteki mana ile lafız ilişkisi, delil, amel gibi rasyonel ve mantıksal kavramlar felsefe alanında üretilmiş terimlerden ibarettir.²¹⁰ Bahsi geçen kavramların arasında bağlantı kurabilmek ve anlayabilmek felsefi bir yönteme dayanmadan mümkün olmayacaktır. Bunun için usûl-i fikh ilminde önemli isimlerden olan Şâtıbî (1320-1388) ve Tâhir b. Âşûr'un (1879-1973) yazdıkları eserler (Sırasıyla *el-Usûl* ve *Makâsıdu 'ş-Şerî'ati'l-İslamiyye*) bazı Batı dillerine nakledilerek fikh felsefesi veya hukuk felsefesi adı altında tercüme edilmiştir.²¹¹

²⁰⁶ Neşşâr, *age.*, s. 54.

²⁰⁷ Mehmet Ateş, "Taha Abdurrahman. Bilgi Ahlaktan Ayrıldığındabın kitabı değerlendirmesi", *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2020, S. 59, s. 66.

²⁰⁸ Ateş, "agm.", s. 166.

²⁰⁹ Ali Cuma Muhammed, "Fikh Usûlü Ve İslam Felsefesiyle ilişkisi, (Çev. Hasan Özer), *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi*,S: 11, s. 175.

²¹⁰ Muhammed "agm.", s. 69.

²¹¹ Muhammed, "agm"., s. 171.

SONUÇ

Alî Sâmî en-Neşşâr, hocası olan Mustafa Abdürrâzık okulunun bir devamı olarak İslam düşüncesinin ruhunu savunan bu okulun en önemli sembollerini temsil etmektedir. Neşşâr, hem Mustafa Abdürrâzık'a Ezher'de talebelik etmesi hem de İmam Muhammed Abduh'dan ders alması sayesinde -daha sonra Fransız ve İngiliz üniversitelerinde çalışmalarını derinleştirecek olsa bile- Abdürrâzık'ın felsefi yöntemini takip etmiştir. Çalışmamızda beyan ettiğimiz gibi Neşşâr yöntem olarak hem Abdürrâzık'a yakın görülmekte hem de onun İslam felsefesi ile ilgili çalışmalarında farklı neticelere ulaşarak ondan bariz bir şekilde farklılaşmaktadır. Örneğin, Abdürrâzık İbn Sînâ, Fârâbî ve İbn Rüşd'ün düşüncelerini değerlendirdiğinde salt ve saf bir İslam felsefesinin mirası olduğunu kanıtlarken Neşşâr söz konusu filozofların Meşşâilik felsefesine bağlı olduklarını savunmuştur.

Neşşâr daha özgün bir İslam felsefesini keşfedebilmek için genel olarak İslam düşüncesinin teşekkül ettiği dönemi araştırmadan önce bu vazifeyi icra etmek için gereken yöntem ve materyali tahsis etmiştir. İslam felsefesi ile ilgili yapılmış çalışmaların sayısının ve niteliğinin yeterli olmadığına vurgu yapan Neşşâr gerek çağdaş Müslüman felsefecilere gerekse oryantalistlere çeşitli eleştiriler yöneltmiştir. Bu bağlamda, Neşşâr'a göre özgün İslam felsefesi ve Meşşâilik felsefesi birbirinden farklıdır. Neşşâr'ın bahsettiği İslam felsefesi Gazzâlî'nin, kelamcılarının ve usulcülerin eserlerinde yer almaktadır.

Böylece, çalışmamızda görüldüğü üzere Neşşâr İslam felsefesinin özgünlüğünü tasavvuf, kelam ve usûl-i fıkıha benzer alanların vasıtasıyla tesis etmeye çalışmıştır. İslam felsefesine etki eden yabancı unsurlar özellikle Eflatunculuk felsefesi, Meşşâilik ve yeni eflatunculuğun rollerini kabul eden Neşşâr iki grubun yaklaşımlarına dair tasavvurunu ortaya koymaktadır. Söz konusu yaklaşımların birincisi oryantalizmin yaklaşımı olan ve genel olarak bu bakış açısına göre İslam felsefesinin Yunan felsefesinin taklidinden ibaret ve hiçbir zaman özgün olmadığını ispatlamaya çalışan yaklaşımdır. İkinci grubun yaklaşımı ise İslam felsefesinin Kindî'den İbn Sînâ'ya, İbn Sînâ'dan İbn Rüşd'e kadar özgün bir felsefe olduğu yönündeki yaklaşımdır.

İslam düşüncesi içerisinde Orta Çağ'da yaşamış olan felsefe, tasavvuf ve kelam tartışmalarının içerisinde bulunmamasına rağmen Neşşâr, Mısır-Arap Dünyası bölgesinde bu tartışmalarla ilgilenen ilk çağdaş Arap düşünürlerden biri olmuştur. Eş'ariyye'nin çağdaş öncüsü gibi lakaplarla anılan Neşşâr'ın İslam düşüncesi tarihini, özellikle İslam felsefesi tarihini yeniden yazabilmek adına ne kadar büyük bir çaba gösterdiğini çalışmamızda ortaya koymaya çalıştık. Çağdaş İslam düşüncesi çalışmalarında yöntem sorunu olduğunu kabul eden Neşşâr bu yöntemi yeniden Müslüman düşünürler tarafından keşfetmek gerekir ki şimdiki çağdaş İslam düşüncesi çalışmalarında kullanılan yöntemlerin çoğu Batılı oryantalistler tarafından üretilen yöntemlerdir. Dolayısıyla, İslam düşüncesi alanında İslam medeniyetine ait ve özgün bir yaklaşıma ihtiyaç duyulmaktadır.

KAYNAKÇA

KİTAPLAR:

ABDÜRRÂZİK, Mustafa, *Temhîd li-târîhi 'l-felsefeti 'l-İslâmİslamiyye*, Darü'l-Kitabi'l-Mısri Yay., Kahire, 2001.

AYDIN, Ömer, *Sistemik Kelam*, Milli Eğitim Bakanlığı Yay., İstanbul, 2019.

BAĞDÂDÎ, Abdülkâhir, *El-Fark Beyne 'l-Fırak*, Dâru'l Afâk el-Cedîde Yay., Beyrut, 1977.

BELEDÎ, Necîb, Alî Sâmi en-Neşşâr, Abbas Şirbînî, *el-Usûlû 'l-Eflâtûniyye-Muhâveretü Feydûn*, Münşeatü'l-Maârif Yay., Kahire, 2015.

CÂBİRÎ, Muhammed Âbid, *Arab-İslâm Aklının Oluşumu*, (Çev. İbrahim Akbaba) İz Yay., İstanbul, 1997.

CÂHİZ, Amr b. Bahr, *Kitâbü 'l-Hayevân*, C. II, Dâru'l-kutub el-İlmiyye Yay, Beyrut, 2010, s. 140.

EMİN, Osman, *Mısır'da Rönesans: Muhammed Abduh ve Okulu*, (Çev. İhsan Durdu), Mana Yay, İstanbul, 1991.

PLATON, *Sokrates Savunması*, (Haz. Turan Hanoğlu), Karanfil Yay., 2021, İstanbul.

EBÛ RAYYÂN, Muhammed Alî, *Târîh 'l-fikir 'l-felsefi*, Dârülmaârif Yay., Kahire, 1990.

VURAL, Mehmet, *İslâm Felsefesinin Özgünlüğü*, Elis Yay, Ankara, 2019.

GAZZÂLÎ, Ebû Hâmid, *Mustasfa*, el-Mektebetü'l-Asriyye Yay., Kahire, 2017.

HALLÂC, Hüseyin b. Mansûr, *Kitâbü 'l-Hayevân*, C. II, Dâru'l-kutub el-İlmiyye Yay., Beyrut, 2010.

İBNÜ'N-NEDİM, Mohammed, *el-Fihrist*, Dâru'l-Marife Yay., Beyrut, 1997.

İBN HAZM, Ali b. Ahmed, *El-İhkâm*, C. I, Dar İbn Hazm Yay., Beyrut, 2016.

KÂDÎ, Hamza, *Menhecu dirâsetu 'l-felsefe-inde Abdurrahman Bedevî*, Dârülmaârif Yay., Kahire, 2002.

KARÂFÎ, Şehâbeddin, *el-İhkâm*, Pınar Yay., İstanbul, 2016.

MEDKÛR, İbrâhim *Fi 'l-Felsefeti 'l-İslâmiyye menhec ve tatbîkühü*, C. I, Dâru İhyâi'l kütübi'l Arabiyye Yay., Kahire, 1947.

MEYERHOF, Max, *İskenderiye'den Bağdat'a*, (Çev: Abdurrahman Bedevi), Dâru'l-Marife Yay., Kuveyt, 1977.

MAHMUD, Zekî Necîb, *min Zâviyetin felsefiyye*, Daru's Şuruk Yay, Kahire, 1979.

MUHÂSİBÎ, Hâris, *Ahlakımız*, (Çev: Hüseyin Nohut), Nebevi Hayat Yay., İstanbul, 2019.

NEŞŞÂR, Ali Sâmî, *El-Fikrî'l-yehûdî ve te'sîruhû bi'l-felsefeti'l-İslâmiyye*, Münşeâtü'l-Maârif Yay., İskenderiye, 1972.

-----, *El-mantiku's-sûrî münzü Aristo hatta 'asrune'l-hâzır*, Dârülmârife Yay., 1966.

-----, *Neş'etü'l-fikri'l-felsefî 'inde'l-yûnân*, Münşeâtü'l-Maârif Yay., 1964.

-----, *Neş'etü'l-fikri'l-felsefî fi'l-İslam*, Dârülmaârif Yay., Kahire, 1966.

-----, *Şühedâ'ül-İslam fi âhdi'n-nübüvve*, Dârüsselâm Yay., Beyrut, 1983.

-----, *Menâhicü'l-baḥs inde müfekkiri'l-İslam ve nakdü'l-müslimîn li'l mantıkü'l-Aristotâlîsi*, Darü'l-Fikri'l-Arabi Yay., İskenderiye, 1947.

RENAN, Ernest, *İbn Rüşd ve İbn Rüşdcülük*, (Çev. Adil Za'ter), Dâru İhyâi'l Kütübi'l Arabiyye Yay, Kahire, 1957.

RÂZÎ, Fahreddin, *el-Maḥşûl fi 'ilmi 'uṣûli'l-fıkh*, C. I, Darü'l-Kütübi'l-İlmiyye Yay., Beyrut, 1988.

SÜYÛTÎ, Celâleddin, *Savnü'l-mantık ve'l-kelem an fenni'l-mantık ve'l-kelem*, Hanci Yay., Kahire, 1947.

-----, *Târîhu'l-hulefâ*, Darü'l-kütübi'l-ilmiyye Yay., Beyrut, 2009.

SAİD, Ebü'l-kasım, *Tabakatü'l-Ümem*, C. II, Imprimerie Catholique Yay., Beyrut, 1912.

ŞANKİTÎ, Muhammed Muhtar, *İslam Medeniyetinde Anayasal Krizi*, (Çev: Muhammet Çelik), İstanbul, Mana Yay., 2020.

ZERKEŞÎ, Bedreddin, *el-Bahrü'l-Muhît*, C. I, Dârüluûm Yay., Kahire, 1992.

MAKALELER VE TEZLER:

ASLAN, Eylem, *Türk-İslam Felsefesinde Beytül Hikme ve Felsefe Çalışmaları*, (Basılmamış Yüksek Lisans Tezi), Akdeniz Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Felsefe Anabilim Dalı, Antalya, 2019.

ATEŞ, Mehmet, “Taha Abdurrahman. Bilgi Ahlaktan Ayrıldığında kitabı değerlendirmesi” *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, C. 59, S: 59, İstanbul, 2020, ss. 165-170.

ALTUNYA, Hülya, “Mantık ve Dînî İlimler İlişkisinin Tarihsel Gelişimi Üzerine Kısa Bir Tahlil”, *Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, C. 1, S: 30, Isparta, 2013, ss. 57-72.

ANAY, Harun, “Çağdaş Arap Düşüncesi Üzerine” *Divan Dergisi*, İstanbul, 2001, S: 1, ss. 1-88.

BAŞER, Hacı Bayram, *Sünni Tasavvufun Teşekkül Sürecinde Şeriat-Hakikat İlişkisi Sorunu*, (Yayımlanmamış Doktora Tezi) İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Temel İslam Bilimleri Anabilim Dalı, İstanbul, 2015.

CEYHAN, M. Akif, “Josef Van Ess’in Tahlilleri Işığında Kelamın Doğuşu ve Metodu” *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, C. 13, S: 1, İstanbul, 2013, s. 215-233.

DUMAN, Soner, “Hanefî Usulcülerinin İmam Şâfi’î’nin Kıyas Anlayışına Yönelik Eleştiriler”, *Usûl Dergisi*, C. 10, S: 10, İstanbul, 2008, ss. 8-35.

DAĞBAŞI, Gürkan, “Abbasi Dönemi Çeviri Faaliyetleri”, *Eskiye Dergisi*, Ankara, 2013, S: 27. ss. 177-187.

EMİRBİLEK, Gönül, *Modern İslam Felsefesi Tarihi Yazımları: T. J. De Boer örneği*, (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Yıldırım Bayazıt Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Felsefe Anabilim Dalı, 2015.

ELPER, Ömer Mahir, “İsmail Hakkı İzmirli’nin İslam Felsefesini Yorumu: Tarih Yazımına Bir Örnek”, *İ. Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi*, S: 8. İstanbul, 2003, ss. 116-158.

HANEFÎ, Hasan, “Kelam İlminin Tarihselliği”, (Çev: İbrahim Aslan), *Kelam Araştırmaları Dergisi*, C. 1, S: 2, İstanbul, 2003, ss. 263-284.

GENÇDOĞAN, Ahmet, “Şafî’nin Kelam Anlayışı”, *Mesned İlahiyat Araştırmaları Dergisi*, C. 11, S: 1, İstanbul, 2020, ss. 141-259.

KEMAL, Rouayheb, "Sünnî Müslüman Âlimlerin Mantık İlmi Karşısındaki Tavırları (1500-1800)", (Çev. Sacide Ataş), *Mantık Araştırmaları Dergisi*, S: 1, İstanbul, 2019, ss. 118-139.

MUHAMMED, Ali Cuma, Fikih Usûlü ve İslam Felsefesiyle ilişkisi, (Çev. Hasan Özer), *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi*, S: 11, Ankara, 2016, ss. 167-188.

MALAMUD, Margaret, “Ortaçağ Horasanında Sapkın Bir Politika: Nişâbur Karrâmiyyesi”, (Çev. Hüseyin Doğan), *Kelam Araştırmaları Dergisi*, C. 13, S: 1, İstanbul, 2015, ss. 533-552.

NESİM, M. Doru, “Grek ve İslam Etkileri Işığında Süryanilerde Felsefi Düşüncenin Gelişimi”, *Uludağ Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Felsefe Dergisi*, S: 19, Bursa, 2012, ss. 124-131.

ÖZTÜRK, Mustafa, “Çağdaş İslam Düşüncesi”, *YTB akademi Dil Edebiyat ve Sosyal Bilimler Dergisi*, S: 4, Ankara, 2012, ss. 11-259.

ŞIK, İsmail, “Hanefî-Mâturîdî Düşüncede Kelam ve Usulü'l-Fıkıh İlişkisi”, *International Journal of Cultural and Social Studies dergisi*, C. 2. S: 1, Adana, 2016, ss. 345-352.

ANSİKLOPEDİLER VE İNTERNET SİTELERİ:

CEYHAN, Semih, “Zühd”, *DİA*, C. 44, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, İstanbul, 2013, ss. 533-535.

MURÂD, Saîd, "Neşşâr, Ali Sâmî", *DİA*, C. 33, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, İstanbul, 2007, ss. 22-24.

ŞEVKÎ, Yusuf, “Cebrâil”, *DİA*, C. 7, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, İstanbul, 1993, ss. 202-204.

AÇIKGENÇ, Alparslan, “Evâil”, *DİA*, C. 11 Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, İstanbul, 1995, ss. 513-514.